مسلم مسئلہ کی تفہیم

مسلم مسئلہ کی تفہیم

راشد شاز

ملّی پبلی کیشنز، نئی دہلی۔ ۲۵

سالِ اشاعت ۲۰۰۱ء

نام کتاب : مسلم مسئلہ کی تفہیم

تعداد اشاعت : ۱۰۰۰ (ایک ہزار)

اشاعت اوّل : ۲۰۰۱ء

قیمت : اسی روپے (Rs. 80/-)

ISBN 81-87856-01-7

ناشر

ملی پبلی کیشنز

ملی ٹائمز بلڈنگ، ابوالفضل انکلیو' جامعہ نگر' نئی دہلی۔۱۱۰۰۲۵

Tel.: +91-11-6325499, 6926246

Fax: +91-11-6323053

Email: militime@del3.vsnl.net.in

Printed at Dawat Offset Printers, Delhi-6

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

یہ کتاب ہندوستانی مسلمانوں پر بیتنے والے ایک انتہائی دردناک المیہ سے متعلق ہے۔ ان صفحات میں اس دل آزار سانحے کی ایک ہلکی سی جھلک دیکھی جاسکتی ہے کہ کس طرح غیر شعوری طور پر ایک نظریاتی امت الٰہی مشن سے دست بردار ہو کر سیکولرازم کی جھولی میں جاگری ہے۔ ہندی مسلمانوں کا یہ کنورژن (Conversion) کچھ اس کمال عیاری کے ساتھ انجام پایا ہے کہ امت کا بڑے سے بڑا دانشور اور بیدار مغز عالم بھی فکری ارتداد کی شدت کو محسوس کرنے سے قاصر ہے۔ اس مختصر سی کتاب میں دراصل اسی تکلیف دہ عمل پر مختلف پہلوؤں سے گفتگو کی گئی ہے۔

ان صفحات میں بنیادی طور پر نفس مسئلہ کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے جسے میں نے ام المسائل کی دریافت سے تعبیر کیا ہے۔ جو لوگ اس کتاب میں ہندوستانی مسلمانوں سے متعلق جدید ترین اعداد و شمار تلاش کریں گے انھیں یقیناً مایوسی ہوگی۔ میں سمجھتا ہوں کہ اعداد و شمار صرف ظاہری کیفیت کے عکاس ہوتے ہیں۔ اعداد و شمار کی روشنی میں اس بات کا تو کسی حد تک اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ کوئی امت مادّی میزانیے میں اس وقت کہاں کھڑی ہے لیکن اس طریقے سے اس سوال کا جواب فراہم کرنا ممکن نہیں کہ اس ظاہری تصویر کے دراصل اسباب کیا ہیں؟

ہندوستانی مسلمان جو گذشتہ پچاس برسوں سے ہر لمحے موت کے عمل سے دوچار ہیں اور جنہیں گویا مر مر کر جئے جانے کا خاص ملکہ حاصل ہے انھیں شتر مرغ جیسے رویے میں ہی عافیت معلوم ہوتی ہے۔ حالات جب سخت ہو جائیں، ایک ایک سانس میں کئی کئی موت کا کرب معمول کا حصہ بن جائے تو صرف یہ خوش فہمی بھی بڑا پائیدار سہارا معلوم ہوتی ہے کہ کم از کم اس موت میں زندگی کا وہ چیلنج تو نہیں جہاں اٹھتا اضطراب اور بڑھتی بے یقینی ہر لمحہ ایک نئے امکان کا پتہ بتاتی ہے۔

ان صفحات سے اگر ہمارے اندرون کا سکون درہم برہم ہوتا ہو تو اسے اس تحریر کی کامیابی پر محمول کیا جائے گا۔ مجھے اندازہ ہے کہ غم کے ماروں کو صبح نو کی بشارت دینا ایک انتہائی دل آزار عمل ہے۔ مسلسل دبے کچلے لوگ جو گذشتہ پچاس برسوں سے ایک منظم اور مستحکم نظام کے عتاب کا شکار ہوں ان کے اندر دانشورانہ بغاوت کی ہر خواہش ایک نامعلوم مستقبل کے خوف کے سائے میں دم توڑ دیتی ہے۔ انھیں اپنے ماضی سے عقیدے کی حد تک وابستگی ہوتی ہے۔ ان کے لئے اپنے زوال کے اسباب کو خود اپنے اندرون میں تلاش کرنا آسان نہیں ہوتا۔ ان صفحات کو لکھتے ہوئے میں خود ایک بڑے کرب سے گزرا ہوں۔ مجھے بادل ناخواستہ ان شخصیات کی لغزشوں کی بھی نشاندہی کرنی پڑی ہے جو میری پسندیدہ شخصیتوں میں رہی ہیں اور اب بھی ہیں۔ اس تنقیدی عمل نے میرے دل میں ان کے احترام میں کوئی کمی پیدا نہیں کی کہ یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے اپنی فہم کے مطابق دین مبین کی خدمت میں کوئی کمی نہ اٹھا رکھی اور یہ کسی حد تک ان کے ہی فیض کا تسلسل ہے کہ ہم آج خود کو اس محاکمے کے لائق پاتے ہیں۔ ان میں بعض ایسی شخصیات بھی ہیں جن کا تعلق میرے اپنے بزرگوں اور خاندان سے جاملتا ہے لیکن اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے وفاداری سارے رشتوں پر مقدم ہے کہ اگر مستقبل کے الٰہی مشن کے لئے قافلے کو ازسرنو منظم کرنے سے پہلے کسی ایسے تنقید و احتساب سے مدد ملتی ہو تو ایسی ہر تنقید کا کھلے دل سے استقبال کرنا ہمارا مذہبی فریضہ بن جاتا ہے۔

ان صفحات میں مسئلہ کے حل کی طرف صرف چند اصولی اشارات کئے گئے ہیں۔ ایسا اس لیے بھی کہ میں یہ سمجھتا ہوں کہ کسی مسئلہ کا حل دراصل نفس مسئلہ تک رسائی میں مضمر ہے۔ ہم نے ان صفحات میں بنیادی طور پر صرف چند بنیادی سوالات اٹھانے کی کوشش کی ہے۔ اگر یہ مختصر سی کتاب یہ باور کرانے میں کامیاب ہو جاتی ہے کہ یہ سوالات اسی طرح اپنا وجود رکھتے ہیں تو پھر ان کے حل کی طرف بھی صحیح رخ میں پیش قدمی ممکن ہو سکے گی۔

اور سچ تو یہ ہے کہ توفیق اللہ ہی کی طرف سے ہے اور وہی تمام امور کا جاننے والا ہے۔

—— راشد شاز

نئی دہلی

۱۵/اپریل ۲۰۰۱ء

ترتیب

- ابتدائیہ ۱۱
- مسلم مسئلہ ۱۳
- مسلمان اور سابق دار الاسلام ۱۸
- نفسِ مسئلہ: فکری اغتراب ۲۱
- اجنبی افکار و نظریات کے اثرات ۳۶
- مابعد ۴۷ء ہندوستان: نئی زمین نیا آسمان ۴۵
- مسلم فکر اور نیا ریاستی عقیدہ ۵۹
- مذہبی آزادی ۶۲
- ہندوستانی قومیت اور وطن پرستی ۶۹
- تصور اولی الامر کی نئی تعبیر ۷۴
- قضیۂ دار: پرانی اصطلاح نئی تعبیر ۸۰
- خلاصۂ بحث ۹۱
- ضمیمہ۔۱ .... ۹۶
- ضمیمہ۔۲ .... ۹۹

بسم اللہ الرحمن الرحیم

وَمَا كُنتَ تَرْجُوٓا أَن يُلْقَىٰٓ إِلَيْكَ الْكِتَٰبُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ
فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَٰفِرِينَ ۝ وَلَا يَصُدُّنَّكَ عَنْ ءَايَٰتِ اللَّهِ بَعْدَ
إِذْ أُنزِلَتْ إِلَيْكَ وَادْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۝
وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ
إِلَّا وَجْهَهُ ۚ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝

”اور تمہیں یہ امید نہیں تھی کہ تمہاری طرف کتاب جیسی قیمتی شے بھیجی جائے گی اِلّا یہ کہ تمہارے رب کی طرف سے کوئی خاص فضل ہو۔ پس اب تم کفار کے حامیوں میں شامل نہ ہو جانا۔ اور دھیان رکھو تمہیں کوئی چیز گمراہ نہ کر دے‘ اللہ کی ان ہدایات سے جو تم تک پہنچی ہیں۔ اور لوگوں کو اللہ کی طرف بلاؤ اور ان لوگوں کی صحبت اختیار نہ کرو جو مشرک ہیں اور اللہ کے علاوہ کسی اور خدا سے لو نہ لگاؤ کہ دراصل اس کے علاوہ کوئی معبود نہیں ہے۔ ہر چیز ختم ہو جانے والی ہے سوائے اس کی ذات کے۔ اسی کا حکم چلتا ہے اور اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے۔“

القرآن (سورۃ القصص:۸۶-۸۸)

مجھے ایسا لگتا ہے جیسے ہر لحہ کوئی مجھ سے سرگوشی کرتا ہو' جیسے میرے اندرون میں کوئی مجھے کوئی ورغلاتا ہو' جیسے خواب میں مجھے کوئی اس دیو استبداد کے خفیہ تہہ خانے کی طرف اشارہ کرتا ہو جہاں اس طلسماتی فریب کو ختم کرنے کی چابی موجود ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسلم مسئلہ کی تفہیم

ابتدائیہ

ہندوستانی مسلمان ایک طویل عرصے سے فکری اغتراب (intellectual diaspora) میں مبتلا ہیں۔ یہ احساس عام ہے کہ کہیں نہ کہیں ہمارے تاریخی سفر میں کوئی بڑی گڑبڑی واقع ہوگئی ہے اور چونکہ ہمارے دانشور اس گڑبڑی یا گرہی کا پتہ لگانے میں ناکام رہے ہیں اس لیے اس مسئلے نے مسلم ذہن میں عمومی اضطراب پیدا کر رکھا ہے۔ دوسرے ممالک میں رہنے والے مسلمانوں کی طرح ہندوستانی مسلمان بھی ایک ایسی دنیا میں رہنے پر مجبور ہیں جو انھوں نے خود اپنی پسند سے نہیں بنائی ہے اور جو ان کے اسلامی عزائم سے ہم آہنگ معلوم نہیں ہوتی۔ اسلام کی چودہ سو سالہ تاریخ میں یا ہندوستان میں مسلم حکمرانی کے ہزار سالہ عہد میں کبھی بھی ایسی مثال نہیں ملتی جب مسلمانوں کو ایک ایسے اجنبی نظام سے مصالحت کرنی پڑی ہو جو ببانگ دہل قرآن کو ریاست کے رہنما اصول کی حیثیت سے تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہو جبکہ نئے ہندوستان میں مسلمانوں سے یہ توقع کی گئی کہ وہ نئے قومی عقیدہ یعنی سیکولر ڈیموکریسی کا احترام بجا لائیں۔ چونکہ اسلامی تاریخ میں کسی ایسی صورت حال کا کوئی سراغ نہیں ملتا اس لیے روایتی فقہی مباحث سے یہاں کوئی رہنمائی نہ مل سکی۔ البتہ یہ ضرور ہوا کہ بعض سطحی تاویلات نے مسئلہ کو مزید الجھا دیا۔ مسائل کی سنگینی سے پریشان ہو کر جن لوگوں نے اسلام کی مرکزی سرزمین کی طرف رہنمائی کے لیے نگاہیں اٹھائیں انھیں بھی مایوسی اور ذہنی پراگندگی کے علاوہ کچھ اور میسر نہ آیا اس لیے کہ اب اسلامی دنیا قومی

ریاستوں میں تقسیم ہو چکی تھی اور ایک منتشر امت کے لیے اجتماعی جدو جہد یا مسئلہ کا بین الاقوامی حل تلاش کرنا ممکن نہ تھا' تب ہمارے بعض اہل فکر نے یہ تجویز رکھی کہ مختلف قومی ریاستوں میں بسنے والے مسلمان فی الحال اپنی سرحدوں سے باہر کے معاملات کو یکسر فراموش کر دیں اور اپنے مسائل کا حل قومی سرحدوں کے اندر تلاش کرنے پر اپنی توجہ صرف کریں۔[۱] کسی بین الاقوامی مسئلے کے مقامی یا قومی حل میں نہ صرف یہ کہ ابتدا ہی سے ناکامی مضمر تھی بلکہ اس سے ایک بڑا نقصان یہ بھی ہوا کہ اصل مسئلہ سے ہماری توجہ ہٹتی گئی اور وہ پس پشت چلا گیا۔

آج مسلم مسئلہ کی تفہیم میں سب سے بڑی رکاوٹ وہ دانشورانہ تحریریں اور مباحث بن گئے ہیں جو سوچنے والوں کو کسی ایک سمت میں لے جانے کے بجائے مزید انتشارِ فکر و نظر سے دوچار کر دیتے ہیں۔ مسلم اور غیر مسلم اہل فکر نے گو کہ ہندوستانی مسلمانوں کے مسئلے پر دانشورانہ مباحث کا ایک گلستاں آباد کر رکھا ہے لیکن ہزاروں صفحات پڑھنے کے بعد بھی یہ پتہ لگانا مشکل ہے کہ اصل مسئلہ ہے کیا؟ بالفاظِ دیگر وہ کیا چیز ہے جسے تمام مسائل کی جڑ قرار دیا جاسکے۔ اس حد تک تو یہ بات صحیح ہے کہ نفس مسئلہ کی گوناگوں پیچیدگی اور نزاکت اس بات کی متحمل نہیں کہ اس سوال کا صرف ایک ہی جواب کسی متعین سمت میں دریافت کیا جاسکے' البتہ ہمارے لیے جو چیز پریشان کن ہے وہ یہ کہ ہزاروں صفحات پر پھیلے ہوئے مباحث میں دانش کی رو کسی مرکزی نقطہ پر مرکوز ہونے کے بجائے متضاد سمتوں میں منتشر ہو جاتی ہے اور قاری مسئلہ کی ماہیت اور اس کی آگہی سے یکسر بے خبر رہ جاتا ہے۔ شاید اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو کہ بیشتر معاصر مصنفین نے اگر مسلم مسئلہ کو سمجھنے کی کوئی سنجیدہ کوشش کی بھی ہے تو اسے ایک اقلیتی مسئلہ کی حیثیت سے جو کہ یقیناً حقیقت سے

۱۔ محمد اقبال' "خلافت اسلامیہ" فکر اقبال' حیدر آباد' ۱۹۴۴ء' ص ص ۸۸-۵۷

مزید دیکھیے: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, London, 1951, p.151 آئندہ حوالوں میں اس کتاب کو صرف *Reconstruction* سے موسوم کیا گیا ہے۔

انحراف کی ایک عمداً کوشش ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص خون کی جانچ کے لیے پیشاب کے سامپل (نمونہ) کو قبول کرلے۔ مسلم مسئلہ کی اصل جڑ اس کی "اسلامیت" میں پوشیدہ ہے نہ کہ "اقلیت" میں جیسا کہ ہمارے معاصر دانشور اکثر باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں۔[۲]

اب ہم اس مفروضے کے ساتھ آگے بڑھتے ہیں کہ اصل مسئلہ دراصل یہ ہے کہ وہ مسئلہ جسے ہم سمجھنا اور حل کرنا چاہتے ہیں ہماری گرفت سے باہر ہوگیا ہے۔ آئندہ صفحات میں ہم اس بات کی کوشش کریں گے کہ اپنے عہد کے اس اہم ترین سوال کا جواب تلاش کریں: ہندوستانی مسلمانوں کے ساتھ گڑبڑی آخر ہوئی کہاں ہے؟ ان کے تمام مسائل کس اصل مسئلہ سے جنم لیتے

۲۔ یہ فی نفسہٖ ایک مہمل مفروضہ ہے کہ ۲۵۰ ملین مسلمانوں کی عددی قوت کو اقلیت قرار دیا جائے۔ تھیوڈر پی رائٹ جونیئر (Theodore P. Wright, Jr.) نے ایک ہندو مصنف کے حوالے سے یہ بات لکھی ہے کہ "عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ ہندو اکثریت میں ہیں... لیکن ایسا سمجھنا حقیقت کے برخلاف ہے۔ لوگوں کی ایک کثیر آبادی جنہیں ہندو سمجھا جاتا ہے دراصل مختلف اور بے شمار چھوٹی چھوٹی اقلیتوں کا مجموعہ ہیں... جبکہ حقیقت یہ ہے کہ اکثریت دراصل مسلمانوں کی ہے۔"
ملاحظہ کیجئے: Theodore P. Wright, Jr. 'The Ethnic numbers game in India: Hindu Muslim Conflicts over conversion, Family Planning, Migrati on and the Census' in William McCrady (ed.), *Culture Ethicity and Identity,* New York, 1983, p. 412.

گذشتہ چند برسوں میں ہندوازم کی دستوری تاریخ کے خلاف جس طرح کی بغاوتیں ہوتی رہی ہیں اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہندوؤں کی مصنوعی اکثریت کا طلسم شاید بہت دنوں تک باقی نہ رہ سکے۔ مثال کے طور پر سیاسی منظرنامے پر دلت اور نچلی ذات کے ہندوؤں کے ظہور نے اب ان کے اندر اعتماد پیدا کردیا ہے کہ وہ اب علی الاعلان ہندو معاشرے سے الگ اپنی شناخت تسلیم کرانے پر مصر ہیں۔ کچھ یہی معاملہ سکھ اور جین اقلیات کے ساتھ ہے جن کے یہاں پہلے سے کہیں زیادہ اپنی علیحدہ شناخت پر اصرار بڑھتا جارہا ہے۔

ہیں؟ یا یہ کہ وہ کون سا بنیادی مسئلہ ہے جسے امّ المسائل قرار دیا جاسکتا ہے؟ مگر آگے بڑھنے سے پہلے یہ خیال رہے کہ امّ المسائل کی دریافت کی اس کوشش سے کسی کو یہ خیال نہ ہو کہ ہم ابتداء ہی سے کوئی ایک مخصوص جواب برآمد کرنے کی فکر میں ہیں البتہ ابتداء ہی میں اس ہدف کو واضح کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ہماری اس طالب علمانہ کوشش کو ایک واضح جہت مل سکے۔

مسلم مسئلہ

آیئے سب سے پہلے مسئلہ کا کسی قدر تفصیلی بیان ہو جائے۔

ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ ۱۵/اگست ۱۹۴۷ء سے شروع نہیں ہوتی' گو کہ اس دن ان کی تاریخ کا اختتام ہوتا محسوس ہوتا ہے۔ یہ بات سنجیدہ تحقیق اور گہرے غور و فکر کی متقاضی ہے کہ ۱۸۵۷ء میں جس امت نے حالات کا رخ بدلنے کے لئے ایک باحوصلہ مہم جوئی کی ہمت کی تھی وہی امت ابھی ایک صدی بھی نہیں گزری تھی کہ آزادئ ہند کے عنقریب ڈر اور خوف کی ایسی نفسیات میں مبتلا ہوگئی کہ اسے ان ہی لوگوں سے خوف آنے لگا جو ہزار سال تک ان کے محکوم رہے تھے۔ اس مسئلہ کو سمجھنے کے لیے بعض تاریخوں کو ذہن میں تازہ رکھنا ضروری ہے۔ ۱۷۰۷ء میں اورنگ زیب عالمگیر کی وفات ہوئی جس کے عہد میں مسلم حکمرانی کا دبدبہ اپنے عروج پر پہنچ گیا تھا۔ کوئی ڈیڑھ سو سال کے عرصے میں صورتِ حال اتنی خراب ہوگئی کہ دہلی کا روایتی جاہ و حشم برقرار رکھنے کی ہر کوشش ناکامی پر منتج ہوئی۔ سقوطِ دہلی کے بعد پہلی بار ہندوستانی مسلمانوں کو ایک اجنبی نظام سے واسطہ پیش آیا۔ گو کہ مسلم دہلی کا چراغ گل ہو چکا تھا' نئے حکمرانوں نے ہر طرف قتل و خون کا بازار گرم کر رکھا تھا' انگریزوں کے خلاف مسلح جدوجہد ناکام ہو چکی تھی اور اب اس بات کا دور دور تک کوئی امکان نہ پایا جاتا تھا کہ حالات دوبارہ مسلمانوں کے حق میں کروٹ لیں گے لیکن اس سنگین صورتِ حال میں بھی مسلمانوں میں یہ احساس عام تھا کہ آج نہیں تو کل اسلاف کی دلّی کو وہ اجنبی حکمرانوں سے خالی کرا کے دم لیں گے۔ گو کہ سقوطِ دہلی کے بعد انگریزوں کا اقتدار بڑی

تیزی کے ساتھ مستحکم ہو رہا تھا لیکن مسلمانوں کی بعض مصلح تحریکیں' مذہبی حلقے' علمائے کرام کی تبلیغ اور فتاوے آئے دن یہ عندیہ دیتی رہتی تھیں کہ دہلی کی واپسی کا خیال انھوں نے ترک نہیں کیا ہے۔ البتہ تحریک خلافت کی ناکامی' خلافت کے سقوط' ترکوں کی پسپائی اور عالمی سطح پر مسلسل مسلمانوں کی تیزی سے اکھڑتی ہوا نے ان کے ملی وجود پر سراسیمگی طاری کر دی۔ لیکن یہ بات اتنی سنگین بھی نہ تھی کہ سانحات اور پسپائی تو قوموں کی تاریخ میں آتے ہی رہتے ہیں' اس امت کے لیے یہ کوئی نئی بات نہ تھی کہ اس نے احد کی ناکامی سے لے کر بغداد کے سقوط تک بڑے بڑے دلدوز مناظر دیکھے تھے اور اسے ان ناکامیوں کو کامیابی میں بدلنے کا تجربہ بھی تھا۔ لیکن ۱۸۵۷ء میں دہلی کے سقوط سے جو تاریخی عمل شروع ہوا اس نے مسلمانوں کے نظریاتی اور فکری چوکھٹے کو ہلا پھینکا۔ حالات کا دباؤ اتنا سخت تھا کہ اسے ہماری فکری قیادت سہار نہ سکی اور نہ ہی راسخ العقیدہ علماء کے حلقے سے اس کا کوئی مناسب ردّ عمل (response) سامنے آسکا۔ گو کہ اس فکری سانچے کی مرمت اور گاہے بہ گاہے اس کی تشکیل جدید کی کوشش بھی ہوتی رہی لیکن ۳ر مارچ ۱۹۲۴ء کو خلافت کے سقوط کے بعد پورا عالم اسلام مایوسی میں ڈوب گیا۔ ہندوستانی مسلمان چونکہ تحریک خلافت کا ہراول دستہ تھے' اس لیے اس تحریک کی ناکامی کے سب سے زیادہ اثرات بھی ان کی فکر پر پڑے۔ اب نہ صرف یہ کہ ملک میں بلکہ عالمی سطح پر بھی حالات کی درستگی کے امکانات نے دم توڑ دیا لہٰذا اس مسلسل پسپائی سے ان لوگوں کی بن آئی جو حالات کو بدلنے کے بجائے نئی بدلی ہوئی صورت حال کے لیے نئی فقہ اور نئی دینیات تشکیل دینے کے لئے تیار بیٹھے تھے۔

۱۸۵۷ء سے ۱۹۴۷ء تک کا عہد نئی مسلم فکر کی تشکیل کے لیے ایک عبوری دور کی حیثیت رکھتا ہے۔ نوّے سال کے اس عرصے میں ہندوستان میں مسلم فکر پر کیا کچھ گزری' مسلم ذہن کس بحران سے دوچار رہا' اس کا تفصیلی تجزیہ ہم آگے کریں گے۔ ابھی نفس مسئلہ کو سمجھنے کے لیے صرف اتنا بتانا مقصود ہے کہ منقسم ہندوستان میں موجود ڈھائی سو ملین مسلمان آج جس صورت حال سے دوچار ہیں اور جس فکری کنفیوژن نے ان کی ملی زندگی کو انتشار سے دوچار کر رکھا ہے یہاں تک

پہنچنے میں ان تاریخی غلطیوں کو بڑا دخل ہے جن کی اصلاح تو کیا اب تک ان کی پوری طرح تفہیم ہونا بھی باقی ہے۔

آج جو لوگ پچیس کروڑ ہندوستانی مسلمانوں کے مسائل کو اقلیتی مسئلہ کی حیثیت سے دیکھتے ہیں اور اسے اسی انداز سے حل کرنے کے خواہاں بھی ہیں انھیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی اتنی بڑی عددی قوت اس ملک میں اچانک ۱۵/اگست ۱۹۴۷ء کو وجود میں نہیں آگئی' یہ اور بات ہے کہ اس دن سے انھیں اہل ملک اقلیت کے نئے نام سے یاد کرنے پر مصر ہیں۔ ہندوستانی مسلمانوں کا نہ صرف یہ کہ ایک تاریخی پس منظر ہے بلکہ وہ ایک نظریاتی وجود بھی رکھتے ہیں۔ کہنے کو وہ ہندوستانی مسلمان ہیں لیکن ان کا عقیدہ دنیا بھر میں پھیلے ہوئے ڈیڑھ بلین مسلمانوں سے انھیں جذباتی طور پر جوڑے رکھتا ہے۔ ان کے اپنے حالات خواہ کتنے ہی خراب کیوں نہ ہوں وہ مذہبی طور پر خود کو ایک عالمی ایجنڈے کا امین سمجھتے ہیں اور کتاب و سنت سے ان کی جذباتی وابستگی انھیں ہر لحہ یہ احساس دلاتی ہے کہ وہ کوئی اور نہیں آخری رسولؐ کی امت ہیں اور کہیں نہ کہیں یہ خواب ان کے دلوں میں کروٹ لیتا ہے کہ دیر یا سویر ان کی عظمت کا آفتاب ضرور دوبارہ طلوع ہوگا۔ ہندوستانی مسلمانوں کو تابناک ماضی کے قصوں سے تو شاید الگ کیا جاسکے لیکن مستقبل کے اس خواب سے انھیں اس وقت تک الگ نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ نماز و روزہ' کتاب و سنت اور میلادؐ و مجلس کا سلسلہ ان کے یہاں باقی ہے۔ جو لوگ ہندوستانی مسلمانوں کو محض ایک اقلیت کی حیثیت سے دیکھتے اور ان کے مسائل کو اسی طرح حل کرنا چاہتے ہیں دراصل انھیں ہندوستانی مسلمانوں کی ملّی اور مذہبی وجود کی تمام جہتوں کا ادراک نہیں ہے۔ جو لوگ اس بات کے شاکی ہیں کہ ہندوستانی مسلمان گذشتہ پچاس برسوں کے دوران اقلیت کی حیثیت سے بھی زندگی کا ثبوت دینے میں ناکام رہے ہیں اور یہ کہ دوسری اقلیات کے مقابلے میں ان کے یہاں سماجی' معاشی اور تعلیمی ارتقاء اور نمو کا گراف خاصہ نیچے گرتا رہا ہے۔ انھیں یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ امت مسلمہ کی ہیئت ترکیبی ہی کچھ ایسی ہے کہ وہ عام قوم یا اقلیت کی حیثیت سے اچھی کارکردگی کا

مظاہرہ نہیں کرسکتی۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص جیٹ طیارے سے taxying کا کام لینا چاہتا ہو۔ ظاہر ہے طیارے کی اصل کارکردگی کا مظاہرہ تو فضا ہی میں ہوسکتا ہے۔ گویا یہ کہنا شاید غلط نہ ہو کہ جس طرح سیکولر ہندوستان میں ہندوستانی مسلمانوں کی حیثیت ایک misplaced nation کی ہے اسی طرح اہل فکر کے درمیان ان کے مسئلے کو سمجھنے کی تعبیریں بھی بڑی حد تک misplaced ہیں۔

مسئلہ کو اس کی مکمل ماہیت کے ساتھ صحیح تناظر میں سمجھنے کی کوشش ایک اور اہم بحث کا دروازہ کھول دیتی ہے جو خود اسلام کی اصل ماہیت سے متعلق ہے۔ کیا ایک سیکولر نظام میں مسلمان اسلام کے مطالبات سے عہدہ برآ ہوسکتے ہیں؟ کیا اسلام اپنے ماننے والوں کو تحفظ زدہ اقلیت (protected minority) کی حیثیت سے زندگی گزارنے کی اجازت دیتا ہے؟ اور یہ کہ اسلامی نظامِ عدل کے قیام کا عالمی ایجنڈا کسی سیکولر جمہوری نظام کے ساتھ ساتھ چل سکتا ہے یا نہیں؟ گویا مسئلہ کی اصل ماہیت کو سمجھنے کی کوشش خود اُس اسلام کے سلسلے میں بعض بنیادی سوال پیدا کردیتی ہے جس کا ایک مقبول عام تصور فی زمانہ ہندوستانی مسلمانوں میں رائج ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ ہندوستان میں مسلمانوں کو اس وقت جو مسئلہ درپیش ہے اور خود عالمی سطح پر سقوطِ خلافت کے بعد جن نظری مسائل سے پوری امت دوچار ہے اس صورت حال کی کوئی نظیر اس سے پہلے اسلامی تاریخ میں نہیں ملتی۔ مسلمان روزِ اوّل سے اپنے دین کی تکمیلیت پر ایمان رکھتے آئے تھے اور خود شارح علیہ السلام نے انفرادی اور اجتماعی زندگی کی تنظیم کا ایک مثالی ماڈل بھی پیش کیا تھا اور چونکہ اس ماڈل میں زمان و مکان کی تبدیلی سے پیدا ہونے والے مسائل کا حل تلاش کرنے کی خاصی گنجائش تھی اس لیے مسلمانوں کو کسی اور نظام کے تحت اپنی اجتماعی اور انفرادی زندگی منظم کرنے کا کبھی خیال بھی نہ آیا۔ رہی یہ بات کہ مسلمانوں کا خود کو اقلیت سمجھنے لگنا' تو یہ کوئی ایسی صورت حال نہیں جو تاریخ میں پہلے کبھی پیش نہ آئی ہو۔ خود آپ ﷺ کا ابتدائی گروہ مکہ میں اقلیت میں تھا لیکن یہ وہ اقلیت تھی جو اکثریت پر غالب ہونے کے لئے وجود میں آئی تھی۔ قرآنی تصور حیات میں نظریاتی اقلیت کا بیان ایک ایسی قوت کی شکل میں ہوا ہے جو

بالآخر اکثریت پر غالب آجاتی ہے۔[۳] اس لیے یہ بات تو صحیح ہے کہ سیکولر ہندوستان میں مسلمان تاریخ میں پہلی بار ایک نئی صورتِ حال سے دوچار تھے لیکن یہ بات صحیح نہیں کہ ایک غیر اسلامی نظام میں مسلمانوں کو پہلی بار اقلیت کی حیثیت سے صورتِ حال کا سامنا تھا۔ یہاں فطری طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر مسلمان اپنی تاریخ میں پہلے بھی اقلیت کی حیثیت سے مخالف (hostile) صورتِ حال کا سامنا کرتے آئے تھے تو پھر سیکولر ہندوستان میں ان کا response اپنے سابقہ تاریخی response سے اتنا مختلف کیوں ہوگیا؟ ان سوالات کے جواب فراہم کئے بغیر ہندوستانی مسلمانوں کے اصل مسئلہ کی تفہیم ادھوری رہے گی۔

اس سے پہلے کہ ہندوستانی مسلمانوں کے موجودہ فکری اور نظری رویے کا کوئی محاسبہ کیا جائے، آیئے سب سے پہلے یہ دیکھیں کہ ڈھائی سو ملین[۴] کی عددی قوت جسے اس ملک میں ایک دستوری اقلیت کی حیثیت سے جانا جاتا ہے آخر یہ لوگ ہیں کون؟ ان کی تاریخ کیا ہے؟ اور وہ زمین و آسمان کے یکسر بدل جانے کے باوجود اپنی گزری ہوئی تاریخ سے اگر اپنا دامن نہیں چھڑا پا رہے ہیں تو آخر اس کی وجہ کیا ہے؟

۳۔ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ. (البقرہ: ۲۴۹)

۴۔ مسلمانوں کی وہ آبادی جو مستقبل میں ہندوستان کا حصہ بننے والی تھی اس کی صحیح تعداد کا اندازہ لگانا بڑا مشکل ہے۔ اس لیے کہ کانگریسی مسلمان اگر اپنی تقریروں میں اس تعداد کو ساڑھے چار کروڑ بتاتے تو مسلم لیگی اسے کم سے کم باور کرانے کی کوشش کرتے۔ شاید اس لیے کہ دونوں کے حق میں تعداد کا ہیر پھیر ان کے سیاسی فلسفے کا جواز فراہم کرتا تھا۔ جناح نے کانپور میں مسلم طلباء کے فیڈریشن کے جلسے کو خطاب کرتے ہوئے کہا تھا کہ "میں اکثریت والے سات کروڑ مسلمانوں کو آزاد کرانے کے لئے دو کروڑ مسلمانوں کی آخری رسم شہادت ادا کرنے کو تیار ہوں بشرطیکہ پاکستان بنتا ہو۔" محولہ اثر بن یحییٰ انصاری، مولانا آزاد ایک سیاسی ڈائری، دھولیہ ۱۹۸۲ء، ص ۳۰۴

مسلمان اور سابق دار الاسلام

مسئلہ کی تفہیم کے دوران بالعموم یہ تاریخی حقیقت نظرانداز کر دی جاتی ہے کہ ہندوستانی مسلمان نئے ہندوستان کے قیام سے پہلے اپنے آپ کو عالمی اسلامی برادری کا اٹوٹ حصہ سمجھتے رہے ہیں۔ یہ احساس عام تھا کہ مروجہ فقہی اصطلاح میں ان کا ملک دار الاسلام ہے جہاں مسلمان حکمراں شریعت کے نفاذ کے لیے خود کو پابند سمجھتے ہیں اور جس کا تعلق مرکزی اسلامی قیادت یعنی خلافت سے باضابطہ طور پر قائم ہے۔ پھر ہندوستانی مسلمانوں کے یہاں اسلامی علوم کا ارتقاء جاری تھا، علمی اور فقہی مباحث کے دبستاں جس طرح قائم تھے اور جسے خود اس وقت بلاد اسلامیہ میں قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا ان باتوں سے اس احساس کو بھی تقویت ملتی رہتی تھی کہ وہ اسلامی دنیا کے نقشے میں خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔ بعض مورخین مسلم ہندوستان کی عالمی اسلامی حیثیت کو عمداً نظرانداز کرتے ہوئے یہ باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ہندوستان میں مسلم حکومت کبھی قائم ہی نہیں ہوئی۔ ان کے نزدیک مسلم دورِ حکمرانی انگریزوں کی ایجاد کردہ اصطلاح ہے جو انھوں نے ہندو مسلم منافرت کو ہوا دینے کے لئے ایجاد کی تھی اور یہ کہ ہندوستان پر مختلف اوقات میں مختلف مسلم خاندانوں کی حکومت قائم رہی ہے اس لیے اس کا تعلق مسلمانوں کی قومی ریاست یا عالمی وحدت سے قائم کرنا صحیح نہیں ہے۔ تاریخ کی اس تفہیم سے موجودہ سیکولر ہندوستان میں نئی دینیات ایجاد کرنے والوں کو شاید کچھ سہولت حاصل ہو جائے لیکن اس مفروضے کے ثبوت میں تاریخی حقائق پیش کرنا بہت مشکل ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ خاندانی یا موروثی حکومت خواہ بزور بازو ہی کیوں نہ قائم ہوئی ہو البتہ نیا حکمراں اپنی حکمرانی کا جواز خلیفہ وقت کی نیابت میں دیکھتا تھا اور اپنی حکمرانی کو اعتبار بخشنے کے لیے دربارِ خلافت سے پروانہ منظوری کا حصول ضروری خیال کرتا تھا۔ مغلوں کی آمد سے پہلے دہلی پر جن لوگوں نے بھی حکمرانی کی گو کہ ان کو خلیفہ وقت کی عسکری امداد کی کبھی ضرورت محسوس نہ ہوئی اور نہ ہی وہ اپنی حکومت کے قیام کے لئے خلیفہ کے تعاون کے محتاج تھے لیکن اس

کے باوجود وہ اپنے حق میں دربارِ خلافت سے پروانہ منظوری حاصل کرنا اپنی مذہبی ذمہ داری سمجھتے تھے۔ مسلم عوام اور علماء میں حکمرانوں کو اگر حکمرانی کا اختیار تھا تو خلیفہ وقت کے نائب یا معاون کی حیثیت سے۔ یہ احساس عام تھا کہ ان حکمرانوں کے توسط سے اسلام کے مرکزی سیاسی ڈھانچے سے ہندوستانی امت کا تعلق قائم ہے۔ جمعہ کے خطبے میں خلیفہ وقت کے نام کے ساتھ ناصر خلیفہ یعنی مقامی حکمراں کا نام بھی شامل ہو جاتا تھا۔

اس بات کے وافر تاریخی شواہد موجود ہیں کہ سندھ اموی دورِ حکمرانی میں ہی دار الاسلام کا باضابطہ حصہ بن چکا تھا۔ عباسی عہد میں ثقافتی طور پر سندھ کو دارالاسلام کے ایک اہم حصہ کی حیثیت حاصل ہو چکی تھی۔ ۸۷۱ء میں عباسی خلیفہ المعتمد نے سندھ کی ولایت یعقوب بن لیث کے سپرد کی تھی۔ اس پورے عہد میں سندھ کی مسجدوں میں عباسی خلیفہ کے نام کا ہی خطبہ پڑھا جاتا تھا۔[۵] بعد کے عہد میں بھی جب سندھ سیاسی اتھل پتھل کی زد میں آگیا' خلافت سے اس کا یہ تعلق باقی رہا۔ خلافت کا ادارہ گو کہ ہندوستان پر براہِ راست اپنا فوجی کنٹرول نہ رکھتا تھا لیکن خلیفہ کی علامتی حیثیت ملک میں مختلف طریقے سے محسوس کی جاتی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ جب محمود غزنوی نے سومناتھ فتح کیا تو اسے خلیفہ وقت کی طرف سے توصیفی خطابات سے نوازا گیا۔[۶] غزنوی سلاطین کے سکوں پر بھی عباسی خلیفہ کے نام کا سراغ ملتا ہے۔[۷] کچھ یہی صورتِ حال سلطنت غلاماں کے عہد میں نظر آتی ہے۔ سلطان شمس الدین التمش (۱۲۱۱-۱۲۳۶) کو شمالی ہند پر حکمرانی کے لیے عباسی خلیفہ المستنصر کی جانب سے باضابطہ اجازت نامہ حاصل ہوا تھا۔[۸] التمش کے عہد میں جاری

۵۔ بحوالہ Aziz Ahmad, *Studies of Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1964, p. 4.

۶۔ ایضاً' ص ۵

۷۔ ایضاً

۸۔ ایضاً' ص ۶

ہونے والے چاندی کے سکوں پر خلیفہ المستنصر کا نام کندہ کرایا گیا تھا اور دوسری طرف اس نے خود کو ناصر امیر المومنین کی حیثیت سے پیش کیا تھا۔ ہندوستان کے مسلم حکمرانوں میں ناصر امیر المومنین ہونے کا احساس ہمیشہ پایا جاتا رہا ہے۔ خلیفہ سے اپنا تعلق جوڑے بغیر ہندوستانی حکمراں اپنے اقتدار کو مستحکم اور مکمل نہیں سمجھتے تھے،[۹] یہاں تک کہ ۱۲۵۸ء میں بغداد کی تباہی اور خلیفہ المستعصم کی ہلاکت کے باوجود ہندوستان میں اسی کے نام کا سکہ چلتا رہا۔[۱۰] گو کہ عملی طور پر بغداد کی خلافت ختم ہو چکی تھی، لیکن ہندوستان کے حکمراں خود کو اس غائب خلیفہ کا نائب بتانے پر مصر تھے جو کہ اپنے عملی غیاب کے باوجود مسلم سیاسی فکر میں نظری معنویت کا حامل تھا اور جس کے بغیر حکمرانی کو اعتبار ملنا مشکل تھا۔[۱۱]

جلال الدین خلجی (۱۲۹۰-۱۲۹۶) کے عہد میں بغداد کے سقوط کو نصف صدی گزر چکی تھی لیکن مسلم فکر میں نظری خلیفہ کے وجود کو وہی حیثیت حاصل رہی۔ علاء الدین خلجی (۱۲۹۶-۱۳۱۶) سے محمد بن تغلق تک دہلی کے حکمراں اپنے آپ کو ناصر امیر المومنین ہی کہلاتے رہے۔ محمد بن تغلق (۱۳۲۵-۱۳۵۱) تو خلیفہ کی مرکزی اہمیت کا اس قدر قائل تھا کہ وہ دربارِ خلافت سے اجازت کے بغیر حکمرانی کو ناجائز ٹھہراتا تھا۔ اس کی نظر میں ایسے حکمراں غاصب تھے اور وہ اس صورتِ حال کو ارتداد سے بھی زیادہ سنگین سمجھتا تھا۔[۱۲] برنی نے لکھا ہے محمد بن تغلق نے خلیفہ المستعصم کے جلاوطن جانشینوں سے جو اس وقت مصر میں پناہ گزیں تھے اپنی حکمرانی کے حق میں اجازت نامہ بھی منگوایا تھا جس کی آمد پر اس وقت بڑی دھوم مچائی گئی تھی۔ ان ہی جانشینوں نے فیروز تغلق (۱۳۵۱-۱۳۸۸) کو بھی اذنِ حکمرانی عطا فرمایا۔ اپنے پیشروؤں کی طرح فیروز تغلق بھی اس بات کا

۹۔ ایضاً

۱۰۔ ایضاً، ص ۷

۱۱۔ ایضاً

۱۲۔ ایضاً، ص ۸

قائل تھا کہ خلیفہ کی منظوری کے بغیر نہ تو کسی حکمراں کو حکمرانی کا جواز فراہم ہوتا ہے اور نہ ہی خلیفہ کی اطاعت کے بغیر اس کی حکمرانی محفوظ رہ سکتی ہے۔[۱۳]

یہ اور اِن جیسے دوسرے بہت سے تاریخی شواہد کی روشنی میں یہ بات بلاخوف تردید کہی جاسکتی ہے کہ مغل حکمرانی سے پہلے ہندوستان کے مسلم حکمراں اپنے آپ کو خلافت عباسیہ کی جانب سے خود کو مامور سمجھتے تھے۔ سکوں پر خلیفہ کے نام اور جمعہ کے خطبوں میں اس کے تذکرے سے عامۃ المسلمین میں یہ احساس پایا جاتا تھا کہ وہ اسلام کے مرکزی سیاسی ڈھانچے یعنی خلافت کے شہری ہیں۔

بغداد کی تباہی کے بعد خلافت کا نیا مرکز مغل ہندوستان میں وہ اعتبار نہ حاصل کرسکا جو اس سے پہلے عباسی حکمرانوں کے عہد میں اسے حاصل تھا' البتہ اسلام کی مرکزی سرزمین سے مسلم ہندوستان کا ثقافتی تعلق اسی طرح برقرار رہا بلکہ آمد و رفت کی مسلسل بڑھتی سہولتوں نے تہذیبی تعلق کو مزید گہرا کیا۔ علماء و مشائخ کے قافلے ہندوستان آتے رہے اور حکومت کے اعلیٰ مناصب بالخصوص علمی اور مذہبی نوعیت کے عہدے انھیں ملتے رہے' البتہ ایک مرکزی خلافت کا تصور مغل ہندوستان میں بہت زیادہ مقبولِ عام تصور نہ تھا۔ مسلم ہندوستان کے دارالاسلام ہونے کے لیے اب صرف یہ کافی سمجھا گیا کہ حکمراں مسلمان ہو[۱۴]' اور یہاں شریعت نافذ ہو۔ مغل حکومت کے

۱۳۔ ایضاً' ص ۱۰

۱۴۔ فتاویٰ عالمگیری جسے فقہ حنفی کے مستند علمی ذخیرے کی حیثیت حاصل ہے' ایک ایسے عہد کی پیداوار ہے جب خلافت ایک مرکز محسوس کی حیثیت سے ہند-مسلم فکر میں باقی نہیں رہ گئی تھی۔ البتہ علماء دار الاسلام کے لئے مسلم حکمرانی اور نفاذ شریعت کو کافی سمجھتے تھے۔ آگے چل کر صرف نفاذ شریعت کو ہی کافی سمجھا جانے لگا جس کا اشارہ شاہ عبدالعزیز کے مشہور فتویٰ میں ملتا ہے۔ انھوں نے مراٹھوں کے دورِ حکومت کو دارالاسلام سے تعبیر کیا جب کہ برطانوی عہد کو دارالحرب قرار دیا۔ اس کی ایک وجہ تو شاید یہ ہو کہ انگریزوں کے برعکس مراٹھوں نے

خاتمے کے بعد جب مسلمانوں کو غیر مسلم حکمرانی سے سابقہ پیش آیا تو پھر سے خلافت کی نظری ضرورت کے احساس نے شدت اختیار کرلی۔ انیسویں صدی کے آخری حصے میں ہندوستانی مسلمانوں نے سلطان عبدالعزیز کو علامتی طور پر ایک عالمی خلیفہ کی حیثیت دے دی اور ان کے نام کا خطبہ ہندوستان کی مسجدوں میں پڑھا جانے لگا۔[۱۵] یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ عثمانی خلافت کے آخری لمحے تک ہندوستانی مسلمان خود کو نظری طور پر ایک مرکزی دارالاسلام کا حصہ سمجھتے تھے۔

نفسِ مسئلہ: فکری اغتراب

ہندوستانی مسلمانوں کی ملی زندگی میں یکے بعد دیگرے دو ایسے حادثات پیش آگئے جس نے ان کی اجتماعی زندگی کی نظری اساس ہلادی۔ ۱۸۵۷ء میں دہلی کا سقوط اور ۱۹۲۴ء میں خلافت کا خاتمہ۔ سقوطِ دہلی کے بعد ہی ان کے ہاں ان مباحث کا دروازہ کھل گیا کہ اب نئی صورتِ حال میں کرنے کا کام کیا ہے؟ اب وہ ایک دارالاسلام کے شہری نہیں تھے۔ انھیں غیر مسلم حکمرانی کے اندر عمل کا میدان دریافت کرنا تھا اور چونکہ خلافت کے سقوط سے ایک علامتی عالمی اسلامی مرکز سے ان کا رشتہ ٹوٹ چکا تھا اس لیے تاریخ میں پہلی بار ہندوستانی مسلمان خود کو برطانوی استعمار کے ایک جزیرے میں گھرا محسوس کررہے تھے۔ اس صورتِ حال نے ان کے اندر مقامی انداز سے غور و فکر کا داعیہ پیدا کیا۔ اب مسئلہ کو عالمی تناظر میں دیکھنے کے بجائے اس تحریک نے شدت اختیار

⊂ اسلامی شریعت کے متبادل کسی دوسری شریعت کی ایجاد کی کوئی کوشش نہیں کی اور دوسری وجہ شاید یہ بھی ہو کہ مسلمان مراٹھوں سے حکومت کی واپسی کے خیال کو عین ممکن سمجھتے تھے' جبکہ برطانوی عہد حکومت میں اجنبی اقتدار ایک ناقابل شکست قوت کی حیثیت سے سامنے آیا تھا۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتاویٰ عزیزیہ' کانپور' ص ۳۷-۳۵

۱۵۔ سر سید احمد خاں' تہذیب الاخلاق' ج ۲' لاہور' ۱۸۹۶ء' ص ۴۰۲

کی ایک وجہ شاید یہ بھی ہو کہ علماء قدامت پسندی اور تقلید جامد کو مسلسل اپنا شعار بنائے رہے۔ یہ وقت فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید کا متقاضی تھا۔ علماء کی طرف سے اس سمت میں پیش رفت نہ تو اطمینان بخش معلوم ہوتی تھی اور نہ ہی زندگی افزاء۔ لہٰذا جو لوگ نئی صورت حال کو مستقل حیثیت دے کر مسلمانوں کے لئے دستورالعمل تیار کرنا چاہتے تھے انھیں میدان خالی مل گیا۔

سر سید نے غیر مسلم حکمرانی کو دینی بنیادوں پر لائق اعتبار بنانے کی کوشش کی۔ انھوں نے ان احادیث کی بھی الٹی سیدھی تعبیر کی جس میں اولی الامر کی اطاعت پر زور دیا گیا ہے۔ بعض اوقات یہ تاویلات بڑی مضحکہ خیز ہوتیں مثلاً انھوں نے لکھا کہ "ہمارے مذہب' ہمارے خدا کا حکم ہے' رسول کا حکم ہے کہ حاکم کی اطاعت کرو گو وہ غلام حبشی ہی کیوں نہ ہو"۔[۱۷] اور پھر انگریزوں کی اطاعت کے لئے یہ دلیل دی کہ "وہ تو کالے نہیں بہت گورے ہیں تو ہم ان گورے منہ والوں کی جن کو خدا نے ہم پر حاکم کیا ہے کیوں نہ اطاعت و فرمانبرداری کریں اور خدا کا حکم بجا لائیں"۔[۱۸]

اولی الامر کے منصب پر غیر مسلم حکمرانوں کو نظری طور پر قبول کر لینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ الولاء والبراء کا سارا اسلامی تصور خلط ملط ہو گیا۔ یہ اتنی خطرناک اور سنگین غلطی تھی جس نے آنے والے دنوں میں احیائے اسلامی کی گویا بساط ہی لپیٹ کر رکھ دی۔ سقوطِ دہلی نے اگر مسلمانوں کو ریاست سے محروم کر دیا تھا تو سر سید کی نئی تشریح و تاویلات نے فکر اسلامی کے ڈھانچے پر ضرب لگائی اور جب ایک بار ان کا اپنا سیاسی ڈھانچہ اور اس کی نظری اور فکری جہتیں (dimentions)

۱۷۔ سر سید احمد خاں' سفر نامہ پنجاب' ص ۱۱۷

۱۸۔ سر سید احمد خان' مکمل مجموعہ لیکچرس ص ۳۷۴۔ محولہ خود نوشت افکار سر سید' مرتبہ ضیاء الدین لاہوری' کراچی ۱۹۹۸ء' ص ۲۴۳' آگے اس کتاب کو صرف افکار سر سید سے موسوم کیا گیا ہے۔ انھوں نے مزید لکھا: ہمارا مذہبی فرض ہے کہ ہم گورنمنٹ انگریزی کے خیر خواہ اور وفادار رہیں اور کوئی بات قولاً اور فعلاً ایسی نہ کہیں جو گورنمنٹ انگریزی کی خیر خواہی اور وفاداری کے برخلاف ہو۔ محولہ افکار سر سید' ص ۲۴۳

کی ایک وجہ شاید یہ بھی ہو کہ علماء قدامت پسندی اور تقلید جامد کو مسلسل اپنا شعار بنائے رہے۔ یہ وقت فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید کا متقاضی تھا۔ علماء کی طرف سے اس سمت میں پیش رفت نہ تو اطمینان بخش معلوم ہوتی تھی اور نہ ہی زندگی افزاء۔ لہٰذا جو لوگ نئی صورت حال کو مستقل حیثیت دے کر مسلمانوں کے لئے دستور العمل تیار کرنا چاہتے تھے انھیں میدان خالی مل گیا۔

سرسید نے غیر مسلم حکمرانی کو دینی بنیادوں پر لائق اعتبار بنانے کی کوشش کی۔ انھوں نے ان احادیث کی بھی الٹی سیدھی تعبیر کی جس میں اولی الامر کی اطاعت پر زور دیا گیا ہے۔ بعض اوقات یہ تاویلات بڑی مضحکہ خیز ہوتیں مثلاً انھوں نے لکھا کہ "ہمارے مذہب' ہمارے خدا کا حکم ہے' رسول کا حکم ہے کہ حاکم کی اطاعت کرو گو وہ غلام حبشی ہی کیوں نہ ہو"۔[۱۷] اور پھر انگریزوں کی اطاعت کے لئے یہ دلیل دی کہ "وہ تو کالے نہیں بہت گورے ہیں تو ہم ان گورے منہ والوں کی جن کو خدا نے ہم پر حاکم کیا ہے کیوں نہ اطاعت و فرمانبرداری کریں اور خدا کا حکم بجا لائیں"۔[۱۸]

اولی الامر کے منصب پر غیر مسلم حکمرانوں کو نظری طور پر قبول کر لینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ الولاء والبراء کا سارا اسلامی تصور خلط ملط ہو گیا۔ یہ اتنی خطرناک اور سنگین غلطی تھی جس نے آنے والے دنوں میں احیائے اسلامی کی گویا بساط ہی لپیٹ کر رکھ دی۔ سقوطِ دہلی نے اگر مسلمانوں کو ریاست سے محروم کر دیا تھا تو سرسید کی نئی تشریح و تاویلات نے فکر اسلامی کے ڈھانچے پر ضرب لگائی اور جب ایک بار ان کا اپنا سیاسی ڈھانچہ اور اس کی نظری اور فکری جہتیں (dimentions)

۱۷۔ سرسید احمد خاں' سفرنامہ پنجاب' ص ۱۱۷

۱۸۔ سرسید احمد خان' مکمل مجموعہ لیکچرس ص ۳۷۴۔ محولہ خود نوشت افکار سرسید' مرتبہ ضیاء الدین لاہوری' کراچی ۱۹۹۸ء' ص ۲۴۳' آگے اس کتاب کو صرف افکار سرسید سے موسوم کیا گیا ہے۔
انھوں نے مزید لکھا: ہمارا مذہبی فرض ہے کہ ہم گورنمنٹ انگریزی کے خیر خواہ اور وفادار رہیں اور کوئی بات قولاً اور فعلاً ایسی نہ کہیں جو گورنمنٹ انگریزی کی خیرخواہی اور وفاداری کے برخلاف ہو۔
محولہ افکار سرسید' ص ۲۴۳

متنازع بن گئیں تو مسلم فکر کے لیے مختلف راہوں پر چل نکلنا کچھ زیادہ مشکل نہ رہا۔ دیکھا جائے تو اس عمل نے مسلمانوں کے اہل فکر کو ایک دانشورانہ اغتراب (intellectual diaspora) بے سمتی میں مبتلا کر دیا۔ ایک ایسا سفر جو ہنوز جاری ہے۔

سرسید خود کو نئے عہد کا متکلم اسلام سمجھتے تھے۔ وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ پرانی مذہبی فکر نئے حالات کا ساتھ نہیں دے سکتی۔ ان کے خیال میں نئی صورت حال کو بدلنے کا خیال عملی نہیں بلکہ ایک رومانی رویہ تھا۔ انھوں نے نئے علم کلام اور نئی فقہ کی ترتیب و تنظیم کا کام اپنے ذمہ لے لیا۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ سرسید کے سیاسی معتقدات کو تو بڑی پذیرائی ملی اور اس کے ہمنوا مسلم معاشرے کی مختلف سطحوں سے نکل آئے لیکن ان کے مذہبی معتقدات اور قرآنی فہم کو یکسر رد کر دیا گیا۔ ان کے قریب ترین رفقاء حالی، شبلی اور وقار الملک جیسے لوگوں نے بھی تفسیر قرآن میں ان کی عقل پسندی کو ماننے سے انکار کر دیا بلکہ خود ایم۔ اے۔ او کالج کا نصاب دینیات بھی اس فکر سے دور رکھا گیا۔ سرسید اگر سیاسی مسائل میں رہنمائی کے لائق سمجھے گئے تو دوسری طرف مذہبی امور اور معتقدات کی قیادت ولی اللّٰہی علماء کے ہاتھوں میں ہی رہی۔ لہٰذا ان لوگوں نے بھی جنھوں نے دنیوی امور میں رہنمائی کے لیے سرسید کا دامن تھاما تھا وہ یہ سمجھتے تھے کہ ان کا تعلق روایتی مذہبی فکر سے اب بھی نہیں ٹوٹا ہے جہاں روایتی علماء اس کام کو انجام دے رہے تھے۔ مذہبی اور سیاسی فکر کی اس ثنویت (duality) نے آگے چل کر آزاد ہندوستان میں ایک مستقل مذہبی دبستان کی حیثیت اختیار کر لی جس کا تذکرہ ہم آگے کریں گے۔

مذہبی معتقدات میں سرسید کی عقل پرستی اور سیاسی معاملات میں ان کی عملیت پرستی نے نئی مسلم فکر کو رومانی عناصر سے یکسر الگ کر دیا۔ اسلام جو کہ ہمیشہ سے ایک رومانی معنویت کا حامل رہا ہے اور جس کے ماننے والے اس احساس کے ساتھ ہمیشہ سرگرم رہے ہیں کہ ابھی ایک عالمی نظامِ عدل جس کے قیام کی بشارت رسول اللہ ﷺ نے دی ہے اور جس کے قیام کا کام مسلمانوں کو سونپا گیا ہے ابھی اس کے اتمام کا کام باقی ہے۔ نظامِ عدل کے قیام کا تصور اور آخری رسول ﷺ

کی امت کے احساس نے مسلمانوں کے فکر و عمل پر ہمیشہ ایک بلند حوصلہ رومانی ایجنڈے کو زندہ رکھا، جس سے ان کی فکر مہمیز ہوتی تھی۔ سرسید کی نری عملیت پرستی نے بڑی حد تک اس مقدس خواب سے امت کے تعلق کو کمزور کردیا۔ سرسید نے ہندوستانی مسلمانوں کو ایک عالمی امت کے بجائے محدود جغرافیائی قوم کی حیثیت سے دیکھا اور انھیں مسلمانوں کے مسائل اسی انداز سے حل کرنے پر اصرار رہا۔ انھوں نے علی الاعلان عالمی امت سے اپنی لاتعلقی کا اظہار کیا اور یہ بات کہی کہ مذہبی طور پر ہم ترکی کے خلیفہ کے بجائے انگریزی حکومت کے احکام کے پابند ہیں۔[۱۹] اس خالص مقامی طرزِ فکر نے ہندوستانی مسلم فکر میں پہلی بار ان اجنبی خیالات کا اضافہ کیا کہ اولاً ہندوستانی مسلمانوں کو مرکزی دارالاسلام سے تعلق قائم رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ثانیاً عالمی خلیفہ کا تصور مذہبی فکر میں کسی خاص اہمیت کا حامل نہیں اور یہ کہ مذہبی خلافت کا باب چوتھے خلیفہ پر ہی ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد جو کچھ ہے اس کی شرع میں کوئی حیثیت نہیں۔[۲۰] ثالثاً ہندوستانی مسلمانوں کو اولی الامر کی تلاش کسی خلیفہ کی ذات کے بجائے مقامی حکمرانوں میں کرنی چاہئے خواہ یہ حکمراں غیر مسلم ہی کیوں نہ ہوں اور خواہ انھوں نے اقتدار بزورِ بازو ہی کیوں نہ حاصل کیا ہو۔[۲۱]

سرسید کے ایک اہم رفیق علامہ شبلی نعمانی نے امت کے زوال کا سراغ اس تاریخی عمل میں لگایا ہے کہ جب معتزلہ تحریک پر اشاعرہ کو فتح حاصل ہو گئی۔ شبلی کا بیان ادھوری صداقت پر مبنی ہے کہ ہمارے خیال میں زوال کا سبب معتزلہ کے شکست میں نہیں بلکہ اشاعرہ کی فتح میں پوشیدہ ہے، جس کی وجہ سے امّت میں آزاد تازہ فکر کے چشمے خالص کتاب و سنت کے ماخذ سے جاری نہ ہو سکے۔ اور فکرِ اسلامی پر روشن فکری کے بجائے روایت پرستی غالب آگئی۔ جمال الدین افغانی نے

۱۹۔ سرسید احمد خان، آخری مضامین، لاہور ۱۸۹۸ء، ص ۳۳-۳۲، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے:

The Truth about Khilafat, Lahore, 1916.

۲۰۔ سرسید احمد خان، آخری مضامین، لاہور ۱۸۹۸ء، ص ۵۰

۲۱۔ سرسید احمد خان، لائل محمڈنس، (۲) ص ۱۶، محولہ افکارِ سرسید، مزید دیکھئے آخری مضامین، ص ۱۱۳

جو سرسید کے برخلاف عالمی امت کے احیاء کے لئے اٹھے تھے' وہ زوال کی وجہ مسلم فکر کے اُس انتشار کو بتاتے ہیں۔ جو عہد عباسی میں عین سرکاری سرپرستی میں پیدا ہوئی اور جب ادارۂ خلافت کی گرفت اسلامی فکر پر ڈھیلی پڑ گئی' یا یہ کہ جب عباسی خلفاء نے فکرِ اسلامی کو اپنے سیاسی مقاصد کے لئے استعمال کرنا شروع کر دیا۔[۲۲] اس فکری انتشار نے راسخ العقیدہ علماء میں تقلید جامد کو فروغ دیا۔ جہاں افغانی اجتہاد کے لئے ایک مرکزی ادارے کے مبلغ تھے وہیں سرسید اور ان کے رفقاء اس کام کو اپنی خواہشات کے مطابق انجام دینا چاہتے تھے۔

سرسید اور ان کے رفقاء یہ سمجھے بیٹھے تھے کہ عہد عباسی کی معتزلہ تحریک کے برعکس اس دفعہ ان کی یہ نومعتزلہ تحریک فکرِ اسلامی کے سرچشمے کو پھر سے جاری کردے گی لیکن عملاً فکرِ اسلامی کی تطہیر و تشکیل کے بجائے اس سے فکری انتشار میں مزید اضافہ ہوا۔ اور جس طرح عہدِ عباسی میں یونانی عقل پرستی کوئی دو سو سال تک مسلم فکر کا راستہ روک کر بیٹھ گئی تھی اسی طرح سرسید کے نئے سیاسی اور مذہبی معتقدات نے کوئی صدی ڈیڑھ صدی تک مسلم فکر کا راستہ روکے رکھا' بلکہ ان کے بعض سیاسی خیالات نے آنے والے دنوں میں ہندوستانی مسلمانوں کے درمیان ایک ایسے سیاسی عقیدے کی حیثیت اختیار کرلی جس سے پوری طرح دامن چھڑانا اب تک ممکن نہیں ہو سکا ہے۔

افغانی کو سرسید کی فکر سے سخت اختلاف تھا بلکہ وہ سرسید کو ایک ایسا شخص سمجھتے تھے جو معمولی دنیاوی فوائد کی خاطر دین کی من مانی تشریح و تاویل کرنے اور غیرتِ مسلم کا سودا کرنے کے لئے تیار بیٹھا ہو۔[۲۳] سرسید کے برعکس افغانی اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ امت مسلمہ کے زوال کا بنیادی سبب دین سے چمٹے رہنا نہیں ہے بلکہ دین کی ایک ایسی تاویل کو سب کچھ سمجھ لینا ہے جس کے سرچشمے کو صدیوں سے تقلید جامد نے خشک کر رکھا ہے اس لیے انھوں نے سرسید کے نئے سیاسی

۲۲۔ جمال الدین الافغانی' العروۃ الوثقی'' بحوالہ عزیز احمد' اسلامی کلچر' ص ۶۲

۲۳۔ بحوالہ پروفیسر رشید احمد' مسلمانوں کے سیاسی افکار' ص ۹۱-۲۹۰

روپے کو غیرت مومن کا سودا کرنے کے مترادف قرار دیا' اور خود اپنی تمام تر قوت امت اسلامی کو اس کی اصل بنیادوں پر دوبارہ قائم کرنے میں جھونک دی۔ افغانی نے عالمی امت کے تصور کو ازسرِ نو تازہ کرنے 'اولی الامر یعنی ادارۂ خلافت کی شرعی ضرورت اور امت میں مقامی شناخت کا رد کرنے میں کوئی کسر نہ چھوڑی۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ شکست خوردہ امت میں اگر ایک بار مقامی طرزِ فکر پیدا ہو گیا' لوگ خانوں میں بٹ کر سوچنے لگے اور فکرِ اسلامی کے سرچشمے کو دوبارہ جاری کرنے کے بجائے اگر حالات کے دباؤ میں آکر اسلامی فکر کا چوکھٹا ایک بار ٹوٹ گیا تو پھر دوبارہ امت کو ازسرِنو منظم کرنے کا کام انتہائی دشوار ہو جائے گا۔ اس لیے افغانی نے اسلامی سیاسی فکر کی من مانی تاویل کے بجائے اجتہاد کی دعوت دی اور ایک ایسے اسلام کی دریافت کو مسئلے کا حل قرار دیا جو راسخ العقیدگی کے ساتھ ساتھ روشن فکری سے بھی عبارت ہو۔ بعد کے دنوں میں افغانی کی اس تحریک نے اقبال کے ہاتھوں فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید کا روپ اختیار کر لیا۔ افغانی کو نہ تو تازہ مسلم فکر کی تشکیل کا موقع مل سکا اور نہ ہی دانستاً انھوں نے خود کو نئے علم کلام کے مباحث میں الجھانا چاہا۔ پھر یہ کہ اجتہاد کا جو خاکہ افغانی کے ذہن میں تھا اس کے بروئے کار لانے کا امکان کم از کم اس ہنگامہ خیز دور میں نہ تھا اور نہ ہی اسے کوئی واقعی قابل عمل طریقہ کہا جا سکتا تھا۔[۲۴] افغانی کے ساتھ ایک مصیبت یہ بھی تھی کہ وہ ایک ہاری ہوئی قوم کی جنگ لڑ رہے تھے۔ ان کی کامیابی ایک جہانِ نو کی تعمیر پر منحصر تھی' لیکن سرسید نے کامیابی کا معیار یکسر بدل دیا تھا' وہ ناکامی اور محرومی کو بھی کامیابی باور کرانے پر مصر تھے۔ اس لیے فوری طور پر ان کے کاموں پر ایک فاتحانہ نفسیات کا

۲۴۔ افغانی کا احساس تھا کہ دارالاسلام کی جغرافیائی تقسیم نے مسلم فکر کو بھی انتشار سے دوچار کر دیا ہے۔ اب نئی صورتِ حال میں اسلامی فکر عالمی افق سے دور ہو کر مقامی مسائل میں کھو گئی۔ اس صورتِ حال کے ازالے کے لئے انھوں نے عالم اسلام کے تمام علماء کی مرکزی تنظیم کی ضرورت پر زور دیا اور اس مقصد کے لئے انھوں نے علماء کے مقامی مراکز کے قیام کی دعوت دی جسے آگے چل کر ایک مرکزی نظم میں پرو دیا جا سکے اور اسی ادارے سے ایک متحدہ احیائی فکر کے فروغ کا کام لیا جا سکے۔

پایا جانا فطری تھا جس سے عام طور پر ایک ابھرتی ہوئی تحریک اپنے اردگرد لوگوں کو جمع کر لیتی ہے، لیکن بہت جلد اس اسکول سے وابستہ حضرات کو اصل صورت حال کا اندازہ ہونے لگا حتی کہ سرسید کے دو قریبی اہل علم رفقاء حالی اور شبلی نے مقامی طرزِ فکر سے اپنا دامن چھڑا کر Pan-Islamism سے اپنا رشتہ جوڑ لیا۔

شبلی بڑی حد تک نئی عقل پسندی سے متاثر تھے لیکن روایت سے ان کا تعلق گہرا تھا کہ ان کی تعلیم و تربیت خالص روایتی سانچے میں ہوئی تھی۔ ان کے یہاں فکرِ اسلامی کی نئی تشکیل کے لئے کسی نئے علم کلام کی تعمیر کے بجائے پرانے علم کلام کی تدوین نو ہی کافی تھی۔ ان کا کہنا تھا کہ جو علم کلام دسویں سے تیرہویں صدی کے دوران مؤثر تھا وہی آج بھی جدید لب و لہجے میں مؤثر ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ فکر کی صحت اور سلامت پر وقت کا اثر نہیں ہوتا۔ ان کا کہنا تھا کہ کل جو علم کلام یونانی فلسفے کا زور توڑ سکتا تھا اس میں آج بھی اتنی قوت ہے کہ وہ نئی آزاد فکری کا مقابلہ کر سکے۔[۲۵] شبلی کے خیال میں عہدِ عباسی میں اٹھنے والی آزادئ فکر و نظر کی تحریک جسے المتوکل (۸۴۷-۶۱) کے عہد میں سختی سے کچل دیا گیا تھا۔ دراصل مسلم تہذیب کو علم کلام کا بہترین تحفہ کہا جا سکتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ یہ تحریک اہل علم اور دربار تک ہی محدود رہی اور اس کے اثرات عوامی نہ ہو سکے۔[۲۶] لیکن حیرت ہے کہ اپنی ساری عقل پسندی اور نئے متکلم اسلام بننے کی خواہش کے باوجود شبلی اپنے فکری سفر میں وہیں پہنچتے ہیں جہاں سے غزالی اپنا سفر شروع کرتے ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو شاید یہ ہو کہ شبلی غزالی کو قدیم علم کلام اور جدید روشن فکری کے درمیان ایک مضبوط پل سمجھتے ہیں۔ یہ صورت حال انھیں اپنی شخصیت سے مماثل معلوم ہوتی ہے۔ یعنی روشن فکری پر کمندیں بھی ڈالیں اور روایت کا دامن بھی ہاتھ سے نہ چھوٹے۔ شبلی کا سفر روایت سے شروع ہو کر روایت پر ختم ہو جاتا ہے۔ ان کی تحریروں سے شکست خوردہ مسلم فکر کو اگر کوئی مدد ملی

۲۵۔ شبلی نعمانی، علم الکلام، اعظم گڑھ ۱۹۲۲ء، ص ص ۴-۳، ۳۲-۳۱ وغیرہ

۲۶۔ شبلی نعمانی، علم الکلام، اعظم گڑھ ۱۹۲۲ء، ص ص ۶۲-۱۶۱

تو اسی قدر کہ اس میں اپنے ماضی کی عظمت پر یقین گہرا ہو گیا۔ اور اس خیال کو تقویت ملی کہ آج بھی اگر اسلامی فکر کو اس کی اصل بنیادوں پر قائم کیا جاسکے اور عہدِ رسول کے اسلام میں ہماری واپسی ممکن ہو سکے تو ہماری عظمتِ رفتہ دوبارہ لوٹ سکتی ہے۔ لیکن یہ واپسی ہو کیسے؟ اس سوال کا جواب فراہم نہ کیا جاسکا۔

نئی مسخ شدہ اسلامی فکر جس نے بیسویں صدی کی ابتداء تک ہندوستانی مسلمانوں کے لئے ایک عملی منشور کی حیثیت اختیار کرلی تھی' کی بنیاد نہ تو خالص عقل پرستی پر رکھی گئی تھی اور نہ ہی اس نے روایت کو یکسر رد کیا تھا۔ سر سید اگر مذہبی معتقدات میں معتزلہ نما تھے تو سیاسی مسائل پر ان کے خیالات غالی قسم کے اشاعریت پر مبنی تھے کہ وہ انگریزی حکومت کو خدا کی مرضی اور مسلمانوں کی غلامی کو خدائی فیصلہ مان کر سر خم کر دینے کو وقت اور ایمان کا تقاضا سمجھتے تھے۔[۲۷] دیکھا جائے تو سقوط شدہ اسلامی فکر کی بنیاد کسی مخصوص علم کلام یا کسی متعین تعبیر و تفہیم کے بجائے تقاضائے وقت پر رکھی گئی تھی۔ اسلام سے وابستگی اپنی جگہ پیغمبر اسلام سے تعلق سے بھی انکار نہیں لیکن جب سابقہ ایک بے رحم جابر و قاہر اور مستحکم نظام سے درپیش ہو تو ٹکراؤ کا راستہ اختیار کرنے کے بجائے اسی قدر اسلام پر عمل کیا جانا مناسب ہے جس کی اس نظام میں گنجائش ہو۔ یہ نئی اسلامی فکر جس کے ارتقاء میں تجدد صفتوں (modernists)' معذرت خواہوں (apologetics) اور وطن پرستوں اور قوم پروروں (nationalists) نے حصہ لیا تھا اور جس نے بیسویں صدی کی ابتدا تک ایک نئے دبستان کی حیثیت حاصل کرلی تھی' کے بعض اساسی معتقدات کچھ اس طرح تھے:

۱۔ اسلامی ریاست کے بغیر بھی مسلمانوں کی اجتماعی اسلامی زندگی ممکن ہے کہ دارالاسلام کا لفظ قرآن میں کہیں نہیں آیا ہے اور یہ کہ جو حکومت مسلمانوں کے مذہبی فرائض کی ادائیگی میں مانع نہ ہو اس کے خلاف جہاد کرنا حرام ہے۔[۲۸]

۲۷۔ سرسید احمد خان' مکمل مجموعہ لکچرز و اسپیچز سرسید (مرتبہ محمد امام الدین گجراتی)' لاہور' ۱۹۰' ص ۲۴

۲۸۔ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ' ۱۲ر مئی ۱۸۷۱ء ص ۲۹۶

۲۔ مسلمان ایک غیر اسلامی ریاست کے تئیں نہ صرف یہ کہ وفادار اور مطیع و فرمانبردار ہو سکتے ہیں بلکہ اس کے قیام واستحکام کی دعا بھی کر سکتے ہیں۔[۲۹]

۳۔ دوسرے مذاہب کی طرح اسلام بھی فرد کا ایک پرائیویٹ معاملہ ہے جس پر عمل کے لئے کسی نظام میں مذہبی آزادی کا حصول کافی ہے۔[۳۰]

۴۔ قرآن میں سیاسی اور اجتماعی نظام کا کوئی متعین خاکہ نہیں ملتا اس لئے نئی بدلی ہوئی صورت حال کے مطابق مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کسی بھی خطوط پر ازسر نو منظم کی جاسکتی ہے۔[۳۱] اور یہ کہ اسلام میں دینی و دنیوی امور کو ایک دوسرے سے کبھی نہیں ملایا گیا اور نہ ہی یہاں ریاست اور کلیسا کبھی بھی ایک رہے ہیں۔[۳۲]

۲۹۔ سرسید احمد خان، مکمل مجموعہ لکچرز ص ۵۷۳، مزید ملاحظہ کیجئے خدا بخش کی مشہور کتاب *Essays: Indian & Islamic*, pp. 213, 215, 227.

۳۰۔ ایضاً، ص ص ۳-۵۷۲

31. Chiragh Ali, 'Islam & Change' from *The Proposed Political Legal and Social Reforms under Moslem Rule* in *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, ed. John J. Donohue & John L. Esposito, Oxford New York 1982, pp. 44-47.

آئندہ حوالوں میں اس کتاب کو صرف **Islam in Transition** سے موسوم کیا گیا ہے۔

۳۲۔ چراغ علی نے اپنے موقف کی حمایت میں صحیح مسلم میں مذکور رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث کو پیش کیا ہے جس میں کہا گیا کہ جب ایک بار رسول اللہ مدینہ کی طرف تشریف لا رہے تھے تو انھوں نے راستے میں بعض لوگوں کو کھجور کی قلم کاری کرتے ہوئے دیکھا۔ آپؐ نے انھیں ایسا کرنے سے منع کیا، لوگوں نے ایسا ہی کیا لیکن اس سال فصل اچھی نہیں آئی۔ جب آپ کو اس بارے میں اطلاع دی گئی تو آپ نے کہا کہ میں جو تمہیں دین کے بارے میں بتاؤں اسے مان لو البتہ امور دنیا تم مجھ سے بہتر جانتے ہو کہ ان معاملات میں میں محض ایک آدمی ہوں۔ چراغ علی کا یہ تصور اسلام دراصل اسلام کو سماجی اور سیاسی زندگی سے خارج کر دیتا ہے۔ *Islam in Transition*, pp. 44-47

۵۔ عظمت رفتہ کی بحالی کے لئے تعلیم ہی واحد لائحہ عمل ہے۔ ماضی میں بھی مسلمانوں کی عظمت علم ہی سے وابستہ رہی ہے۔[۳۳] اور یہ کہ ہمارے اجتماعی مسائل کا حل سیاسی عمل میں نہیں بلکہ تعلیم میں ہے۔[۳۴]

۶۔ مروّجہ مذہبی فکر مسلمانوں کو آگے نہیں لے جا سکتی ضرورت اس بات کی ہے کہ اسلام کو موجودہ حالات سے ہم آہنگ کیا جائے یعنی ایک مصالحتی فارمولے کی دریافت وقت کی اہم ضرورت ہے۔[۳۵]

۷۔ اسلام بنیادی طور پر ایک اخلاقی دبستان (Ethical Humanism) ہے جس کا مقصد باہمی اخوت اور جسمانی اور دماغی طہارت کا حصول ہے۔[۳۶]

اس نئے دبستان نے پہلی بار ایک ایسے اسلام کا تصور پیش کیا جسے زندگی کے اجتماعی

---

33. Muhsinul Mulk, *Causes of the Decline of the Mohammadan Nation*, Bombay, 1891, Quoted by W.C. Smith in *Modern Islam in India: A Social Analysis*, Lahore, 1943, p. 25.

34. S. Khuda Baksh, *Essays: Indian and Islamic,* London, 1912, p. 215.

۳۵۔ نئے اسلام کی تفہیم کا ایک شاہکار مصطفیٰ خان کے قلم سے ۱۸۹۱ء میں علی گڑھ سے شایع ہوا۔ یہ کتاب جو دراصل نئے اسلامی منشور کی حیثیت سے شایع کی گئی تھی۔ اس کا لب لباب یہ تھا کہ اسلام کو نئے عہد کے مزاج کے ہم آہنگ بنادیا جائے' البتہ اس نازک کام میں نہ تو کسی تجدیدی بصیرت کی بات کی گئی تھی اور نہ ہی اس کوشش پر کسی تخلیقی فکر کا گمان ہوتا تھا۔

Mustafa Khan, *An Apology for the New Light. Or Considerations on Recent Movements in Indian Mohamdan Society,* Allahabad (Pioneer Press) 1891.

36. Amir Ali, *The Spirit of Islam,* 1961, p. 178

Ethics of Islam 1893, pp. 4-26

معاملات میں عمل دخل دینے کی اجازت نہ تھی۔ اب ریاست یا امورِ حکومت اسلام کے دائرہ اختیار سے باہر تھے 'مذہبی امور یا مذہبی آزادی کا مطلب صرف اتنا تھا کہ ہندوؤں کے پوجاپاٹ کی طرح مسلمانوں کو بھی نماز' روزے کی آزادی حاصل رہے۔ اب اس نئے اسلام کو نہ صرف یہ کہ کسی ریاست کی ضرورت نہ تھی بلکہ اب اس کے ماننے والے بصد ذوق و شوق ایک غیر اسلامی نظام کے لئے کام بھی کر سکتے تھے۔ اب یہ نیا اسلام جس کے ماننے والوں کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہوتا جاتا تھا' کی اصل حیثیت زیادہ سے زیادہ ایک اخلاقی دبستان کی تھی جو اپنے ماننے والوں میں بعض رُوحانی اور اخلاقی اوصاف پیدا کرتا تھا۔ جو لوگ اس دبستان سے وابستہ ہوتے جاتے تھے یا خود جن کا اس دبستان کی تعمیر میں بنیادی رول تھا ان کے دل و دماغ میں فکر و عمل کے دو مختلف پیمانے تھے۔ فکری طور پر تو یہ خود کو ایک اعلیٰ اخلاقی مذہب سے اپنا رشتہ جوڑتے تھے لیکن وہ عملی میدان میں ان اصولوں کی پابندی سے آزاد تھے کہ یہ بات ان کے ذہنوں پر ہر لمحہ حاوی رہتی کہ اسلام دنیاوی امور میں اب رہنمائی نہیں کرتا اور مذہبی اجتماعی زندگی کا خاکہ ان اخلاقی اصولوں کی بنیاد پر مرتب کیا جانا ممکن ہے۔ اسلام کے نئے شارحین خواہ وہ چراغ علی ہوں یا امیر علی' خدا بخش ہوں یا عبداللہ یوسف علی' یہ سب کے سب نئے نظام کے دست و بازو تھے۔ اصولی طور پر وہ ایک اعلیٰ اسلامی اخلاقیات کی بات ضرور کرتے تھے لیکن عملی میدان میں جن اصولوں کی ترویج و اشاعت اور تطبیق و تنظیم کا کام انھیں انجام دینا پڑتا تھا اس کا کوئی تعلق اس اخلاقی دبستاں سے نہ تھا جس کے عظیم الشان ماضی کے قصیدے ان حضرات کی تحریروں میں پڑھنے کو ملتے تھے۔ جو لوگ ایک غیر اسلامی نظام کی خدمت پر مامور ہوں اور خواب ایک اسلامی نظام کا دیکھتے ہوں ان سے اس سے زیادہ توقع بھی نہیں کی جاسکتی کہ وہ اسلام کو اگر اپنی اسکیم میں کوئی رول بھی دیں تو اسی قدر کہ اسے جسمانی اور دماغی طہارت کے لئے استعمال کیا جائے۔ اس نئے اسلام سے ان حضرات کو جسمانی اور دماغی طہارت حاصل ہوئی ہو یا نہیں' ہاں یہ ضرور ہوا کہ اسلام جو چودہ سو سالوں سے ایک ہمہ گیر انقلابی دین سمجھا جاتا تھا وہ اب بھکشوؤں کے پوجاپاٹ کا ہم معنی بن کر رہ گیا۔

جب ایک بار دین کی من مانی تشریح و تعبیر کا سلسلہ چل نکلا تو پھر ہر خاص و عام کی بن آئی کہ جس نے بھی اسلام پر دو' چار کتابیں پڑھ ڈالیں اس نے اجتہاد کا حق ادا کرنا ضروری سمجھا۔ کسی نے مسلمانوں کی فلاح کے لئے یورپی طرزِ فکر اور لباس کو لازم قرار دیا[۳۷]، تو کسی نے یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ کتاب و سنت زندگی کے اجتماعی معاملات میں رہنمائی فراہم نہیں کرتے' البتہ اسلام کے اندر تمام ہی صورتِ حال کے مطابق اپنے آپ کو ڈھال لینے کی صلاحیت موجود ہے۔[۳۸]

ہم نے جن معروف جدید شارحین اسلام کا ابھی تذکرہ کیا ہے ان کے علاوہ بھی اس عہد میں مسلم انگریزی داں طبقے نے اسلام پر بہت کچھ لکھا ہے۔ اس عہد میں انگریزی داں طبقے کی طرف سے بے شمار چھوٹے چھوٹے رسائل اور نسبتاً غیر معروف کتابیں تحریر کی گئیں۔ ہر کتابچہ اپنی جگہ اسلام کی ایک نئی تعبیر و تشریح کا حکم رکھتا ہے۔ البتہ جو چیز ان نئے شارحین اسلام کے یہاں مشترک ہے وہ یہ احساس کہ ان کا کام اسلام کو نئے زمانے سے ہم آہنگ کرنا ہے۔ وہ اسلام کی معنویت سے آشنا ہوں یا نہ ہوں البتہ اس یقین میں پختہ نظر آتے ہیں کہ اسلام جدید زمانے کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ اور چونکہ اسلام کا irrelevance ان کے ذہنوں پر مترشح تھا اس لیے فطری طور پر ان حضرات نے اسلام کی مدافعت کا کام بھی اپنے ذمہ لے لیا۔ سقوطِ دہلی سے سقوطِ خلافت تک روایتی اور غیر روایتی مصنفین نے اسلام پر جو کچھ بھی لکھا ہے اس میں مدافعت کی روح نمایاں نظر آتی ہے۔ اسلام جو کبھی اپنے ماننے والوں کو عقیدہ و عمل کی زبردست قوت عطا کرتا تھا' اب اس نئے اسلام نے اپنے ماننے والوں کو اپنی مدافعت پر مامور کر دیا۔ مدافعت بنیادی طور پر پسپائی کا ایک عمل ہے' مدافعت کی نفسیات یہ ہوتی ہے کہ اگر اسے زمانۂ حال کے مطابق نہ بنایا گیا' جدید اور مفید ثابت نہ کیا گیا تو یہ اپنی موت آپ مرجائے گا۔ اس طرح کے مدافعانہ طرزِ فکر نے اسلام کو ایک انقلابی پیغام کے بجائے جامد عقیدے (dogma) میں تبدیل کر دیا۔ اس مدافعتی طرزِ فکر سے ایک بڑا

37. Mustafa Khan, op.cit, p.12.

38. Chiragh Ali, in *Islam in Transition*, p. 47

نقصان یہ ہوا کہ کل تک جو اسلام زوال زدہ زمانۂ حال میں تبدیلی کے لئے دلوں میں امید کی کرنیں روشن کرتا تھا' اب اسے روشن مستقبل کے طلوع کے بجائے اذیت ناک حال کی خدمت پر مامور کردیا گیا۔

ہندوستانی مسلمانوں کے فکری انحراف کو سمجھنے کے لئے یہ نکتہ بھی ذہن میں رہنا چاہئے کہ کسی بھی زمانے میں صرف ایک فکری رجحان نہیں پایا جاتا۔ مختلف' متضاد اور مخالف رجحانات ایک ہی زمانے میں پائے جاتے ہیں۔ ہاں یہ ضرور ہوتا ہے کہ بعض رجحانات قبولیت عامہ کی وجہ سے اس عہد کا مزاج بن جاتے ہیں' اس لئے یہ سمجھنا صحیح نہیں ہوگا کہ ہم ابھی جس عہد کا تذکرہ کررہے ہیں اس میں اس نئے اسکول اور اس نئے اسلام کے علاوہ کوئی اور فکری رویہ نہ پایا جاتا تھا کہ اسی عہد میں ولی اللہی علماء کی کوششیں بھی جاری تھیں' گو کہ اسے اس عہد کے مزاج کی حیثیت حاصل نہیں ہوسکی تھی اور یہ بھی سچ ہے کہ خود اس نئے دبستان میں وقتاً فوقتاً فکری بغاوت کے آثار بھی دکھائی دیتے تھے۔ ۱۹۱۹ء میں خلافت کانفرنس کا قیام اور ملک بھر میں اچانک ایک عظیم الشان Pan-Islamic عوامی تحریک کے طلوع کو دراصل اسی پس منظر میں دیکھنا چاہئے۔ تحریک خلافت سے جو گرد اٹھی اس سے وقتی طور پر تو ایسا محسوس ہوا کہ شاید فکر سرسید کا دبستان اب ہمیشہ ہمیشہ کے لئے دفن ہونے کو ہے' لیکن جہاں سرسید اسکول کو ایک مستحکم فکری دبستان کی حیثیت حاصل ہوچکی تھی وہاں فکر ولی اللہی کے شارحین نے تشکیل جدید کے کام کو سرے سے ہی اپنے ایجنڈے سے خارج کررکھا تھا۔ تحریک خلافت چونکہ ایک واضح فکری منصوبے سے خالی تھی اور چونکہ اس کے حاملین اور فکری قائدین نئی دنیا کی تعمیر کے بجائے بوسیدہ گرتے نظام کو سہارا دینا ہی کافی سمجھتے تھے اس لیے اس زبردست عوامی جوش و خروش اور شب و روز جدوجہد کے باوجود نئی دنیا کی طرف کوئی پیش قدمی نہ ہوسکی۔ تحریک خلافت کی ناکامی کی اصل وجہ ترکی میں حالات کی تبدیلی نہیں' جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے۔ بلکہ ایک واضح فکری چوکھٹے کا فقدان تھا۔ ہندوستانی مسلمانوں نے محمد علی سے زیادہ دردمند اور غیرت مند مسلمان شاید ہی پیدا کیا ہو' لیکن اسلام کے اس بطل

عمل کی مضطرب روح اور سیمابی جدوجہد کے باوجود بھی اگر متوقع نتائج برآمد نہ ہو سکے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ یہاں فکر و عمل کے ایک مکمل منصوبے کا فقدان تھا۔ ساری توجہ اسی عمل پر مرکوز تھی کہ قوتِ اسلامی بھلی بری جس شکل میں بھی موجود ہے اسے سہار لیا جائے' خلافت کی علامتی حیثیت باقی رہے۔ رہی یہ بات کہ زوال کا اصل سبب کیا ہے؟ خلافت عثمانیہ کیوں سکڑتی جارہی ہے؟ اور یہ کہ از سر نو اس زوال زدہ امت کو عالمی امامت کے منصب پر کیسے فائز کیا جاسکتا ہے؟ ان سوالات پر سرے سے غور کرنے کی ضرورت محسوس نہ کی گئی کہ اگر ایسا ہوتا تو ایک نئے فکری دبستان کی تشکیل ناگزیر ہوتی۔ ولی اللٰہی علماء کے یہاں کچھ تو خود ورثہ ولی اللٰہی کی وجہ سے اور کچھ افغانی کی پرشور تحریک کے زیرِ اثر اجتہاد کی ضرورت کا احساس پایا جاتا تھا' لیکن اجتہاد کے نام پر من مانی تاویلات کا جو سلسلہ جاری تھا اور انگریزی داں حلقے سے نئے شارحین اسلام کی فوج ظفر موج جس طرح اُمڈی پڑتی تھی' ان حالات نے انھیں تقلید جامد پر ہی اکتفا کرنے پر مجبور کردیا۔

تحریک خلافت کی ناکامی نے نئی مسخ شدہ مسلم فکر کے مزید ارتقاء اور استحکام کے لئے راہ ہموار کردی۔ وقتی طور پر روایتی مسلم فکر سے مسیحائی کی جو امید پیدا ہو چلی تھی وہ ختم ہو کر رہ گئی۔ اب اس احساس نے مزید شدت اختیار کرلیا کہ عملی راستہ تو وہی ہے جو سرسید نے دکھایا تھا۔ ابوالکلام آزاد جو تحریک خلافت کی مقبولیت سے حوصلہ پاکر ایک نئی امامت کا خواب بننے لگے تھے انھوں نے اگر حزب اللہ سے یکسر اپنا دامن چھڑالیا تو اسے دراصل اسی تناظر میں دیکھنا چاہئے۔ بعد کے عہد میں صرف آزاد ہی عملیت کے اسیر نہیں ہوئے بلکہ اسلام کا رومانی تصور رکھنے والے محمد اقبال بھی عملیت (Pragmatism) کے دباؤ سے اپنی فکر کو محفوظ نہ رکھ سکے۔ اس بارے میں ہم آگے اظہار خیال کریں گے۔

مابعد خلافت کی مسلم فکر نے اگر مسئلہ خلافت سے ہمیشہ کے لئے اپنا دامن چھڑا لیا اور امت کے محور و مرکز کا دینی تصور اگر پس پشت چلا گیا تو اس میں تحریک خلافت کی ناکامی اور دبستانِ سرسید کے فکری اثرات کے علاوہ مسلم فکر کی اس تاریخ کو بھی بڑا دخل تھا جہاں مغل دورِ حکومت

میں کوئی تین سو سالوں سے عالمی امت کے محور و مرکز یعنی مسئلہ خلافت پر کوئی قابل ذکر بحث کا رواج نہیں ملتا۔ مسلم ہندوستان نے عہد مغلیہ میں کم از کم دو بڑے عالم ایسے ضرور پیدا کئے جن کی فکر کے اثرات مسلسل ہندوستانی مسلمانوں پر پڑتے رہے ہیں۔ یہ دو حضرات ہیں' مجدد الف ثانی اور شاہ ولی اللہ۔ تجدید دین کے عظیم الشان کارنامے اور اپنی ژرف بینی کے باوجود نہ تو مجدد صاحب اور نہ ہی شاہ صاحب کے یہاں اسلام کے اس بنیادی ادارے کے منہاج النبوت پر احیاء کی کوئی قابل ذکر کوشش پائی جاتی ہے۔ اس کے برعکس حیرت ہوتی ہے کہ حضرت مجدد صاحب قیامِ خلافت سے اپنا دامن بچاتے ہوئے باطنی خلافت کا ڈول ڈالتے ہیں۔ کچھ یہی حال شاہ صاحب کے کشف و کمالات کا ہے جہاں ظاہری خلافت کے خلاء کو بڑی حد تک باطنی خلافت سے پر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔[۳۹]

تحریک خلافت جو کوئی پانچ برسوں تک ملک کے طول و عرض پر چھائی رہی' فکری اعتبار سے اسے ایک طرح کا melting-pot کہا جاسکتا ہے' جہاں مختلف' متضاد اور متخالف فکری دھارے باہم شیر و شکر ہوگئے تھے۔ لیگی اور کانگریسی' قدامت پرست اور روشن خیال' مسلم اور غیر مسلم کی تمیز جاتی رہی تھی۔ فلک نے پہلی بار یہ منظر دیکھا تھا کہ ایک خالصتاً اسلامی ایجنڈے کے لئے نہ صرف یہ مسلمان اپنے اختلافات ختم کرسکتے ہیں بلکہ غیر مسلم اکثریت بھی مسلمانوں کے شانہ بہ شانہ لڑسکتی ہے۔ اس تحریک نے پہلی بار نہ صرف یہ کہ کسی اسلامی جدوجہد میں غیر مسلموں پر شرکت کے دروازے کھولے بلکہ مسجد کے منبروں سے ان کی تقریریں بھی نشر کیں حتیٰ کہ مولانا محمد علی نے ترکوں کی حمایت میں ۱۹۲۰ء میں لندن میں جو تقریر کی اس میں برملا یہ بات کہی:

> "ہماری رہنمائی ایک ایسا شخص کررہا ہے جو روحانی قوت میں یقین رکھتا ہے۔ آج اگر پوری دنیا میں کوئی ایسا شخص ہے جو پہاڑی کے وعظ کے مطابق زندگی گزارنے کی کوشش کرتا ہے ـــ میری مراد اس وعظ سے ہے جس کے بارے میں باتیں تو بہت ہوتی ہیں لیکن

۳۹۔ شاہ ولی اللہ' فیوض الحرمین' کراچی' ص ۲۳۳

جسے ہم اپنی خارجہ پالیسی ترتیب دیتے ہوئے بالکل فراموش کر جاتے ہیں اگر آج کوئی شخص ایسا ہے جو اس وعظ کے مطابق اپنی زندگی گزارتا ہو تو وہ مہاتما گاندھی ہیں۔ وہ کوئی مسلمان نہیں بلکہ وہ ہندوؤں کے بھی ہندو ہیں"۔[40]

مسلم ہند کی تاریخ میں یہ پہلا واقعہ تھا جب کسی خالص ملی اور اسلامی جدوجہد کی قیادت ایک غیر مسلم کے ہاتھوں میں سونپ دی گئی تھی۔ لندن کی تقریر جو محمد علی کے جذبہ صادق اور خطابت کی شاہکار ہے، میں محمد علی نے اسلام کی مرکزی سرزمین پر غیر مسلم کنٹرول کو ناقابل برداشت قرار دیتے ہوئے یہ دلیل دی تھی کہ بستر مرگ پر ہمارے رسول ﷺ نے ہمیں یہ وصیت کی تھی، جس پر عمل کرنا تمام مسلمانوں پر فرض ہے، کہ اس خطے میں کسی بھی قسم کے غیر مسلم تسلط کو کبھی بھی برداشت نہ کیا جائے۔[41] لیکن افسوس کہ اسلام کی مرکزی سرزمین کو محفوظ رکھنے کے لئے جو تحریک چلائی گئی تھی خود اس تحریک پر غیر مسلم قیادت کا کنٹرول تھا۔ مسلمانوں کی فکری تاریخ میں یہ ایک ایسا انحراف تھا جس نے آنے والے دنوں میں غیر مسلم قیادت کو معتبر بنانے میں اہم رول انجام دیا۔ گو کہ جلد ہی محمد علی کو اپنی اس غلطی کا احساس اور گاندھی کی اصلیت کا اندازہ ہو گیا تھا اور انھوں نے جس شخص کو پہاڑی کے وعظ کا حامل کہا تھا اسے ایک زانی اور شرابی مسلمان سے بھی کم تر قرار دے دیا، لیکن آنے والے دنوں میں مسلم فکر اس سنگین غلطی سے اپنا دامن نہ بچا سکی۔ بعد کے دنوں میں ابوالکلام آزاد نے ہندو مسلم مشترکہ جدوجہد کے جواز کے لئے ایک مکمل دینیات تیار کر دی۔

اب مسلم فکر میں نہ صرف یہ کہ عالمی امت کا تصور خاصہ دھندلا ہو چکا تھا بلکہ بعض ان تصورات کو بھی از سر نو زندگی مل گئی تھی جسے پیش کرنے کا سہرا تو سرسید کے سر تھا لیکن اس وقت

---

40. Maulana Mohammad Ali, "Justice to Islam and Turkey" in *Islam in Transition,* op. cit. p. 52.

41. Loc. cit.

اسے کوئی خاص اہمیت نہ مل سکی تھی۔ مثلاً متحدہ قومیت کا تصور جو سرسید کے عہد میں مذہبی بنیادوں پر قبولیت حاصل نہ کر سکا تھا' اب نئی مسلم فکر میں ایک قابل عمل عقیدے کی حیثیت سے سامنے آیا تھا۔ اسی طرح غیر مسلم اکثریت کا جو خوف سرسید پیدا کرنا چاہتے تھے اور جس کے نتیجے میں انھیں مسلمانوں سے حکومت انگلشیہ کی وفاداری مطلوب تھی' وہ خوف اب مسلمانوں کے دل و دماغ پر پوری طرح حاوی ہو چکا تھا۔ سرسید نے اگر غیر مسلم اولی الامر کی اطاعت کا درس دیا تھا تو اب مسلمان غیر مسلموں کی عوامی رہنمائی کا مزہ بھی چکھ چکے تھے۔ اور انھیں اب غیر مسلموں کو سیادت و امامت کے منصب پر فائز کرنے میں کچھ اعتراض نہ تھا۔ پھر مسلم فکر پر ان سیاسی عوامل کے سائے بھی پڑ رہے تھے جس نے مسلم لیگ کے قیام' سپریٹ الیکٹوریٹ کی بحث اور مسلم حقوق کے تحفظ کی کوششوں کو ہندوستانی مسلمانوں کا کلی ایجنڈا بنا کر پیش کیا تھا۔

اجنبی افکار و نظریات کے اثرات

یہ حقیقت بھی نگاہوں سے اوجھل نہیں ہونی چاہئے کہ زوال کے اس پورے عہد میں جو لوگ مسلم فکر کی آبیاری کا کام انجام دے رہے تھے' ان میں سے ایک قابل ذکر طبقہ ان لوگوں کا تھا جن کی فکری اور علمی تربیت بڑی حد تک مغرب کی گود میں ہوئی تھی۔ قدامت پرست ولی اللٰہی حلقے کے مقابلے میں ان لوگوں کو نسبتاً زیادہ اہمیت حاصل تھی جو زمانۂ حال سے واقفیت کا ثبوت دیتے ہوئے عصری اصطلاحات میں اسلام پر کلام کر رہے تھے۔ خاص طور پر اس جدید طبقہ علماء میں اقبال کی شمولیت کے بعد روشن فکر دبستان کو بڑی اہمیت حاصل ہو گئی تھی۔ عوام الناس بھی یہ سمجھنے لگے تھے کہ علومِ عصر سے آگہی اور زمانۂ حال کی واقفیت کے سبب شارحین اسلام کا جدید طبقہ نئے حالات میں زیادہ کارگر اور مؤثر ثابت ہو سکتا ہے۔ خلافت تحریک میں محمد علی کی مرکزی اہمیت کو اسی تناظر میں دیکھنا چاہئے۔ جدید شارحین اسلام کا اعتبار اب اتنا مسلم ہو چکا تھا کہ سر محمد اقبال نے اپنے وقت کی سب سے معتبر روحانی شخصیت دبستانِ ولی اللٰہی کے امام مولانا حسین احمد مدنی کی فکری

فلسفیوں پر جب کھلے عام تنقید کی جرأت کی تو مولانا کو تاویلات کا سہارا لے کر پسپائی اختیار کرنا پڑی۔ ہم یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جدید شارحین جن کی فکر کو اب اعتبار ملتا جارہا تھا اور جن کی طرف اب مسلمان رہنمائی کے لئے اطمینانِ قلب کے ساتھ رجوع کررہے تھے۔ خود ان کی فکر بعض اجنبی تصورات کی اسیر تھی جو کہ ان حضرات نے غیرشعوری طور پر مغربی فکر و فلسفہ سے استفادے کے دوران اخذ کی تھی اور جس کے اسرار و عواقب کا اس نسل کو شاید پوری طرح اندازہ نہ تھا۔ امیر علی ہوں یا اقبال ان کی عوامی شہرت ناقدین مغرب کی حیثیت سے مسلم تھی اس لیے لوگوں کی توجہ اس طرف کم ہی گئی کہ جو لوگ مغرب کے اس قدر سخت ناقد ہیں خود ان کے دل و دماغ پر بھی مغربی افکار و خیالات کے اثرات ہوسکتے ہیں۔

ہمارے خیال میں اس عہد کی اسلامی فکر کو مغرب سے برآمد کردہ جس تصور نے سب سے زیادہ نقصان پہنچایا ہے وہ انیسویں صدی کا نظریۂ ارتقاء ہے، جس نے آنے والے دنوں میں اسلام کی تشریح و تعبیر کی بنیاد ہی بدل ڈالی۔ چراغ علی اور امیر علی کے یہاں یہ نظریہ ایک منفی عامل کی حیثیت سے کام کرتا معلوم ہوتا ہے جبکہ اقبال کے یہاں اس خیال نے ایک مثبت تخلیقی عامل کی شکل اختیار کرلی ہے۔ مغرب میں ڈارون کے نظریۂ ارتقاء نے مفکرین کو مختلف انداز سے سوچنے کی دعوت دی۔ Bergson، Lloyd Morgan, William Mc Dougall اور J.C. Smuts نے اپنے اپنے انداز سے اس خیال کی تشریح کی۔ اس بحث سے دامن بچاتے ہوئے کہ نظریۂ ارتقاء سے اس وقت کی مذہبی فکر کو جو خطرہ پیدا ہو چلا تھا، اس کے ازالے کے لئے خود مغربی مفکرین نے اس نظریے کی تشریح و تاویل کس طرح کی یہاں ہم اپنی بحث کو صرف اس حد تک محدود رکھنا چاہتے ہیں کہ ہمارے جدید شارحین اسلام نے اس نظریے سے کس طرح اثر قبول کیا۔ چراغ علی کے یہاں اسلام خالصتاً سماجی اصولوں کے ارتقاء کا نام ہوگیا جو بقول ان کے بہتر سے بہتر نظام کی طرف بڑھ رہا تھا۔[۴۲] اور امیر علی نے تو برملا اس بات کا اظہار بھی کیا کہ "اسلام کے بعض احکام صرف

42. Chiragh Ali, *Islam in Transition*, op. cit. p. 47.

عہدِ رسولؐ کے لیے تھے۔ اب ان کی معنویت پر اصرار کرنا دراصل تاریخ کے ساتھ ناانصافی اور انسانی ذہن کے ارتقاء سے انکار کے مترادف ہوگا“۔[۴۳]

ظاہر ہے جب انسانی ذہن اور اس کے سماجی ارتقاء کو مسلسل آگے کی طرف بڑھتا ہوا تسلیم کرلیا جائے تو نئے حالات میں دین کی نئی تشریح و تعبیر کی ہی نہیں بلکہ نئی بنیادوں کی بھی ضرورت ہوگی۔ پھر یہ اصولی سوال بھی پیدا ہوگا کہ ایسی صورت میں اخلاقیات اور روحانیت کے پیمانے کس طرح حسب سابق برقرار رہیں گے۔ یہ اسی ارتقائی فکر کا اثر تھا جس نے امیر علی کو اس نتیجے پر پہنچایا کہ نہ صرف یہ کہ spritual ideals مسلسل ارتقاء کی زد میں ہیں[۴۴] بلکہ اسلام کے بعض احکام مثلاً روزہ دراصل بدو یا دہقانی لوگوں کی روحانی تربیت کے لیے وضع کیے گئے تھے۔[۴۵] اپنے عہد کے بیشتر مفکرین کی طرح امیر علی اس بات کے قائل تھے کہ انسانی معاشرہ چونکہ ارتقاء کی طرف گامزن ہے اس لیے آنے والے دنوں میں اس کی روحانی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے خودبخود فطری طور پر بہتر مذہبی اخلاقیات وجود میں آتی جائیں گی۔ ان کے بقول' جسے وہ روحِ اسلام کہتے ہیں' اس کا بنیادی مقصد صرف یہ تھا کہ وہ انسانیت کے دل میں زندگی کے حوالے سے سچائی کی حقیقی بصیرت پیدا کرے۔[۴۶]

قدیم روایت کے حاملین بھی اس فکر کے اثرات سے محفوظ نہ رہ سکے۔ شبلی نے ڈارون کے نظریۂ ارتقاء کی جھلک صوفی شاعر جلال الدین رومی کے یہاں دیکھی۔ اس سے شاید یہ احساس کم ہوا ہو کہ یہ نظریہ خالصتاً ایک اجنبی خیال ہے۔ آنے والے دنوں میں اقبال نے اس کا رشتہ برگسان (Bergson) کے évolution créatrice سے جوڑ دیا۔[۴۷] امیر علی جیسے لوگوں کے یہاں نظریۂ

---

43. Amir Ali, *The Spirit of Islam*, 1922, pp. 172.

44. Amir Ali, op. cit. p. 1.

45. op. cit. p. 21.

46. op. cit. p. 248.

۴۷۔ تفصیل کے لئے دیکھیے: اقبال کی مشہور نظم 'ساقی نامہ'۔

ارتقاء نے اگر ایک طرح کا لبرل ازم پیدا کیا تو اقبال جیسے روایت پسند نے اس سے یہ نتیجہ برآمد کیا کہ جدید دنیا میں روحِ اسلام کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلام کے نئے institutions اور نئے قالب پیدا کیے جاسکتے ہیں۔[۴۸]

جیسا کہ ہم نے پہلے بتایا ہے کہ اقبال کے یہاں نظریۂ ارتقاء نے ایک تخلیقی رخ اختیار کیا ہے۔ وہ کائنات کو جامد اور بے حرکت نہیں مانتے جس کی تکمیل ختم ہو چکی ہو۔[۴۹] بلکہ قرآن کی بہت سی آیات سے اس تخلیقی عمل کے جاری رہنے کی دلیل لاتے ہیں مثلاً یزید فی الخلق مایشاء[۵۰] اور ثم اللہ ینشی النشاۃ الآخرہ[۵۱] اور اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ کارِ تخلیق ابھی باقی ہے۔ اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ کا مشن یعنی عالمی سطح پر ایک نظامِ عدل کا قیام ابھی باقی ہے کہ بقول ان کے اسلام کا عہد زریں بھی صحیح معنوں میں مثالی نہیں کہا جاسکتا کہ مثالی کی تعریف ہی یہ ہے کہ اسے تاریخ میں عملی طور پر برتا نہ گیا ہو اور نہ ہی جسے مستقبل میں پوری طرح برتا جاسکے۔[۵۲]

۴۸۔ اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے لیے پرانے Institutions کا احیاء اگر ناممکن ہو تو نئے اداروں سے ہی کام چلایا جاسکتا ہے۔ ایک امام کی قیادت میں احیاء امت کے خیال کو اقبال ناقابل عمل گردانتے ہیں۔ خلافت کے اسلامی ادارے کے احیاء کے بجائے وہ مروّجہ مغربی اداروں کی وکالت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ بقول ان کے "امت کی عالمی قیادت کا تصور عملی طور پر ناکام ہو چکا ہے۔ یہ اسی وقت تک ایک قابل عمل تصور ہو سکتا تھا جب خلافت اسلامیہ موجود تھی۔ اب یہ خیال قابل عمل نہیں رہا اس لیے نئے اسلام کی تنظیم میں اس خیال کو ایک زندہ تصور کی حیثیت نہیں دی جاسکتی۔"

The Reconstruction op. cit., p. 149.

۴۹۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم سید نذیر نیازی، لاہور ۱۹۹۴ء ص ۱۶

۵۰۔ قرآن ۳۵:۱

۵۱۔ قرآن ۲۰:۲۹

52. Quoted by Rashid Shaz, in *Islamic Unity: Illusion and Reality*, The Seventh International Conference of World Assembly of Muslim Youth, p. 18

"نورِ توحید کا اتمام ابھی باقی ہے" اس خیال کو رسول اکرم ﷺ کی ان بشارتوں سے بھی تقویت ملتی ہے جس میں عالمی نظامِ عدل کے قیام کی بشارت دی گئی ہے۔ اسلامی مشن کے اس ارتقائی سفر کو متصور کرنے میں تو یقیناً اقبال نے بڑی ژرف بینی کا مظاہرہ کیا ہے لیکن اس ارتقائی سفر کو جاری رکھنے کے لیے اقبال نے جن قالب اور اداروں (institutions) کے اختیار کرنے کا مشورہ دیا ہے' افسوس کہ وہ بڑی حد تک مغربی تہذیب و ثقافت کی پیداوار ہیں۔ حالانکہ اقبال اس خیال سے آشنا نظر آتے ہیں کہ بقول ان کے "خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمی" لیکن جب وہ امت کی احیاء کے لیے نئے قالب ڈھونڈ کر لاتے ہیں تو وہ اسلامی تہذیب و ثقافت کے پروردہ نہیں ہوتے بلکہ ان کی حیثیت مروّجہ نظامِ مغرب کے ستون کی ہوتی ہے۔ مثلاً وہ اولی الامر کے انتہائی اساسی اسلامی ادارے کے مقابلے میں پارلیامانی جمہوریت کو ترجیح دیتے ہوئے یہاں تک کہتے ہیں کہ جمہوری نظامِ حکومت نہ صرف یہ کہ روحِ اسلام سے عین مطابقت رکھتا ہے بلکہ عالم اسلام کی نئی صورتِ حال کے پیش نظر یہ ایک ناگزیر ضرورت بن گیا ہے۔[۵۳] رہی یہ بات کہ اسلام میں اولی الامر یا خلافت ایک شخص کے ہاتھوں میں رہی ہے تو وہ اس خیال کو موجودہ حالات میں ناقابل عمل گردانتے ہیں بقول ان کے "امت کی عالمی قیادت کا تصور عملی طور پر ناکام ہو چکا ہے۔ یہ اسی وقت قابل عمل تصور ہو سکتا تھا جب خلافت اسلامیہ موجود تھی۔ اب یہ خیال قابل عمل نہیں رہا۔ اس لیے نئے اسلام کی تنظیم میں اس خیال کو ایک زندہ تصور کی حیثیت نہیں دی جاسکتی"۔[۵۴] اس کے بجائے امت کی تنظیم نو کے لیے وہ مغرب سے ایک وفاقی نظام درآمد کرتے ہیں اور اسے ہی عین تقاضائے اسلام بتاتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں :

> "مجھے ایسا لگتا ہے کہ خدا رفتہ رفتہ ہمیں اس حقیقت سے آگاہ کر رہا ہے کہ اسلام نہ تو نیشنلزم ہے اور نہ ہی امپیریلیزم بلکہ دراصل ایک لیگ آف نیشنس ہے جو مصنوعی

53. Muhammed Iqbal, *The Reconstruction*, op. cit., p.149.

54. Ibid, p. 150.

سرحدوں اور نسلی امتیازات کو ازراہِ شناخت تسلیم کرتا ہے مگر اس لیے نہیں کہ اس کے ماننے والوں کا سماجی افق محدود ہو کر رہ جائے"۔[۵۵]

"خدا رفتہ رفتہ ہمیں اس حقیقت سے آگاہ کر رہا ہے" جیسے الفاظ سے اس بات کا واضح عندیہ ملتا ہے کہ اسلام کے اس نئے تصور' جسے اقبال ماڈرن اسلام کہتے ہیں' کے حاملین اجتماعی زندگی کی تنظیم میں پوری طرح آزاد ہیں اور یہ کہ نئے عہد میں اجتماعی زندگی کا جو خاکہ بھی ترتیب پائے گا وہ سابقہ وحی کے مقابلے میں نئے شارحین کی الہامی کیفیت پر زیادہ انحصار کرے گا۔

ہندوستانی مسلم فکر میں اقبال انتہائی اہم شخصیت کے حامل ہیں۔ وہ مغرب کے ناقد بھی ہیں اور اسلام کے چمپئن بھی' وہ جدید دنیا سے اکتسابِ فیض بھی کرتے ہیں اور اسلامی روایات سے اپنا تعلق بھی برقرار رکھتے ہیں۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر وہ اسلامی فکر کی تشکیل جدید کے علمبردار ہیں۔ اجتہاد ان کا نعرہ ہے اور پان اسلام ازم ان کی فکر کا محور۔ وہ اسلام کو محض فکر و خیال کی سطح پر نہیں بلکہ تہذیب کی سطح پر زندہ دیکھنا چاہتے ہیں۔

> "اسلام کا مذہبی نظام دراصل اس کے پیدا کردہ سماجی نظام سے مربوط ہے۔ ان میں سے کسی ایک حصے کا انکار بالآخر دوسرے کے انکار پر منتج ہوگا۔ اس لیے ہندوستانی قومیت کی بنیاد پر' کسی ایسے سیاسی فلسفے کی تعمیر جو اسلامی اخوت کے اصولوں سے انحراف پر مبنی ہو کسی مسلمان کے لیے ہرگز قابل قبول نہیں ہو سکتا"۔[۵۶]

البتہ اس کام کے لیے وہ ایک خالص اسلامی ماڈل کی تلاش میں ناکام ہو جاتے ہیں۔ ان کے لئے ہندوستانی قومیت تو قابل قبول نہیں لیکن مسلم نیشن اسٹیٹ اور مسلم نیشنل ازم برصغیر کے

---

55. Ibid, pp. 151-152.

56. Iqbal, Presidential Address at the annual session of the Muslim League at Allahabad in 1930, *Struggle for Freedom*, 1857-1947, Karachi, 1958, Appendix iv, 13.

مسلمانوں کے لیے واحد حل کی حیثیت سے سامنے آتا ہے۔ وہ اس نئی مسلم ریاست کے لیے جو معاشی ماڈل تجویز کرتے ہیں وہ اسلام نہیں بلکہ سوشلسٹ ڈیموکریسی ہے۔[۵۷] ایک ایسا سراب (illusion) جس سے اب تک پاکستانی قیادت اپنا پیچھا نہیں چھڑا پائی ہے۔

نیشنل ازم گو کہ ایک اجنبی تصور تھا اسے رفتہ رفتہ مسلم فکر میں نفوذ ملتا گیا۔ اقبال جو بیشتر اوقات Pan-Islamism کے مبلغ نظر آتے ہیں جب مسئلہ کا عملی حل تلاش کرنے کے لیے سامنے آئے تو انھوں نے multi-nationalism پر مصالحت کرلی جو بالآخر ایک جدید مسلم نیشن اسٹیٹ کے تصور پر منتج ہوا۔ حالانکہ اقبال کا ذہن اس بارے میں خاصا صاف تھا کہ مسلمانوں کی اجتماعیت کی بنیاد غیر اسلام کے مقابلے میں اسلام کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتی۔[۵۸] اور یہ کہ دنیا

۵۷۔ اقبال کو مسئلہ کی تفہیم تو تھی مگر حل کے لئے وہ خالص اسلامی ماڈل کی تلاش میں ناکام رہے۔ زندگی کے آخری ایام میں جناح کے نام آپ نے جو خطوط لکھے اس میں مسلمانوں کی نجات ایک علیحدہ مسلم ریاست میں دیکھی اور یہ مشورہ دیا کہ

> "In the larger interest of Muslim survival in India, Muslim minorities in Hindu majority provinces should sacrifice their ow n interests for the creation of a separate Muslim State in the zon es of Muslim majorty."

Letters of Iqbal to Jinnah (*Struggle for Freedom,* Appendix V,) 35.

۵۸۔ ایک عالمی امت کے از سر نو احیاء کے بجائے اقبال نے مسلم ملٹی نیشنلزم کا راستہ اختیار کیا جو کہ دراصل پین اسلام ازم کے انطباق میں عملی دشواریوں کے احساس کی وجہ سے ہوا۔ کعبہ جسے اقبال امت کا مرکز محسوس (Cognizable Centre) قرار دیتے ہیں اور جس کی بنیاد پر عالمی امت کی وحدت کا تصور ان کی فکر کو مہمیز کرتا ہے اور جس کے زیر اثر اقبال اس قرآنی معاشرے کا خواب بنتے ہیں جسے اب تک کی خلافت بھی قائم نہ کر سکی، عملی دشواریوں کے سبب یہ تصورات صرف خیال کی سطح پر زندہ رہ جاتے ہیں۔ بنتے ہیں جسے اب تک کی خلافت بھی قائم نہ کر سکی،

بنیادی طور پر امت کفر اور امت اسلام میں منقسم ہے۔ رہے مسلمان تو ان کا مرتبہ مزید بلند ہے اس لیے کہ وہ اگر حقیقی معنوں میں خیر امت کا کام انجام نہیں دے رہے ہوں جب بھی وہ اس منصب پر کم از کم فائز تو کیے ہی گئے ہیں۔[۵۹] محمد علی کے مقابلے میں جو ہندی مسلمانوں کی امتیازی شناخت کو بین الاقوامی تناظر میں دیکھتے تھے۔ اقبال کی مسلم قومیت برصغیر کی جغرافیائی سرحدوں میں محصور ہو کر رہ گئی۔ اب مسلمانوں کی نئی ریاست کا قیام امت اسلامیہ کے عالمی احیاء کے لیے نہیں بلکہ خطے میں قوت کا توازن قائم رکھنے اور ایک ایسی مقامی انداز کی ریاست کے قیام کے لیے تھی جو عرب امپیریل ازم کے اثرات سے محفوظ رہ کر ایک ایسے معاشرے' ثقافت اور تعلیم کو جنم دے جو کہ اسلام کی روح سے بھی قریب ہو اور عہد جدید کے تقاضوں سے بھی ہم آہنگ۔[۶۰]

اسلامی تاریخ میں ایک فکری منصوبے کے تحت مسلمانوں کی قومی ریاست کی تشکیل کی نظیر اس سے پہلے کبھی نہیں ملتی۔ گو کہ مرکز خلافت سے دور آزادانہ طور پر مسلم اسپین کا تجربہ ہمارے یہاں موجود تھا لیکن اسے ہمیشہ صحیح الفکری سے انحراف پر محمول کیا گیا۔ اسلام نہ تو متحدہ قومیت کا قائل ہے جس کی وکالت آزادؒ اور ان کے رفقاء کر رہے تھے اور جس کے لیے وہ میثاقِ مدینہ سے دلیل لاتے تھے۔[۶۱] اور نہ ہی دو قومی نظریے کو جس کی بنیاد پر مقامی انداز کی مسلم ریاست وجود میں آتی ہو' اسلامی فکر کی صحیح تشریح کہا جا سکتا ہے۔ نیشنل ازم خواہ ہندوستانی ہو یا پاکستانی یکساں طور پر

☪ عملی دشواریوں کے سبب یہ تصورات صرف خیال کی سطح پر زندہ رہ جاتے ہیں۔ عمل کی دنیا میں وہ اس خیال سے دستبردار ہو کر فوری طور پر برصغیر کے مسلمانوں کے لئے ایک مقامی مرکز محسوس' ایک نیا کعبہ یعنی مستقل کا پاکستان تعمیر کر لیتے ہیں۔ اس خیال کی مزید توثیق کے لئے ملاحظہ کریں: محمد اقبال' "جغرافیائی حدود اور مسلمان" مضامین اقبال' حیدر آباد دکن' ۱۳۶۰ھ۔

۵۹۔ اس خیال کی وضاحت کے لئے دیکھئے' ان کی مشہور نظم 'رموزِ بے خودی'

60. Iqbal, *Presidential Address*, op. cit. pp. 16-17.

61. Abul Kalam Azad, *Khutbat*, Lahore, 1944, 42-44.

ناقابل قبول ہے۔ آگے چل کر اِس پاکستانی نیشنل ازم نے' جسے اسلام کا ہم معنی سمجھ لیا گیا تھا' پاکستانی مسلم فکر میں خاصا کنفیوژن پیدا کیا۔ حتیٰ کہ قوم پرستی کے معروف ناقد اور بیسویں صدی کے ایک بڑے اسلامی مفکر ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے جب بستر مرگ پر یہ بات کہی کہ "I am a Muslim Pakistani" تو اس بات پر کم ہی لوگوں کو حیرت ہوئی کہ یہ جملہ اسلام کے عالمی فکری افق کی کس قدر نفی کرتا ہے۔

فکر اسلامی کے جائزے میں ہم نے اقبال کا ذکر قدرے تفصیل سے اس لیے کیا ہے کہ تقسیم ہند سے قبل کے مسلم مفکرین میں ان کا قد کاٹھ سب سے زیادہ بلند ہے۔ محمد علیؒ کو اگر برصغیر کی سب سے بڑی عوامی تحریک برپا کرنے کا اعزاز حاصل ہے تو اقبالؒ صدی کی پوری اسلامی فکر پر سب سے زیادہ اثرانداز ہوتے دکھائی دیتے ہیں۔ گو کہ اس عرصے میں علماء ہند کی معتبر تنظیم جمعیۃ العلماء سیاسی اور فکری افق پر متحرک دکھائی دیتی ہے۔ اور آزادؒ اور مدنیؒ جیسی قد آور شخصیتوں کے دبدبے سے انکار بھی ممکن نہیں۔ البتہ اسلامی فکر کے نقیب کی حیثیت سے جو اہمیت اقبال کو حاصل ہوگئی تھی اس کے مقابلے میں علماء کی سیاسی فکر کو عوامی حمایت حاصل نہ تھی۔ برصغیر کی تاریخ میں یہ پہلا موقع تھا جب مستند روایتی علماء کے مقابلے میں ایک فلسفی شاعر کی فکر کو اسلام کی صحیح تر تعبیر کا درجہ حاصل ہو گیا تھا۔ اس کی ایک وجہ شاید یہ بھی ہو کہ اقبال خود کو اپنے تمام تر نعرۂ اجتہاد کے باوجود روایتی فکر کا امین سمجھتے ہیں۔ وہ افغانی اور رومی سے اپنا تعلق جوڑتے ہیں اور اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے لیے روایت سے استفادہ کرتے ہوئے فکر کی تشکیل نو کا کام اپنے ہاتھ میں لے لیتے ہیں۔

اس عہد کی پوری فکری تاریخ بشمول اقبال کسی پائیدار فکری ساحل کی تلاش کہی جاسکتی ہے۔ زوال پذیر قومیں اپنی تمام تر شعوری کوششوں کے باوجود غالب اور مروّجہ نظریوں سے پوری طرح اپنا دامن نہیں بچاپاتیں۔ عظمت رفتہ کی تلاش میں اجنبی ساحل پر جانکلنے کا خطرہ انھیں ہر لمحہ لگا رہتا ہے۔ کبھی وہ دانستاً اجنبی افکار کو اپنی ہی روایتی فکر کی ترقی یافتہ شکل بتاتی ہے اور کبھی غیر شعوری طور

پر مروّجہ فکر اور اس کے مظاہر اس کے فکری چوکھٹے میں در آتے ہیں۔

قبل از تقسیم کا فکری منظر نامہ کچھ اسی کیفیت سے عبارت ہے۔ متحدہ قومیت' مسلم قومی ریاست' جمہوریت' سیکولرازم' عدم تشدد وہ کون سا اجنبی خیال تھا جس کا سکہ یہاں نہ چل رہا تھا۔ مثلاً جمہوریت جسے امیر علی جیسے مرعوب دانشور انسانیت کو اسلام کا تحفہ قرار دیتے ہیں[۶۲] نے اب اقبال جیسے مفکر کے یہاں کلیدی اہمیت حاصل کرلی تھی کہ وہ اجتہاد کے عمل کو جمہوری انداز کی قومی اسمبلی یا پارلیامان کا تابع بتاتے تھے۔ سیکولرازم جناح اور آزاد دونوں کے یہاں اجتماعی زندگی کی اساس کی حیثیت رکھتا تھا اور سوشل ازم کے اسلامی قالب کی تعمیر میں دیوبند کے معروف ترین علماء عبیداللہ سندھی[۶۳] اور حفظ الرحمٰن سیوہاروی[۶۴] پیش پیش تھے جو اسے ولی اللّٰہی سوشل ازم کا نام دیتے تھے۔ حتیٰ کہ خود محمود حسن جیسی ہمالیائی شخصیت گاندھیائی عدم تشدد کو اسلامی جہاد کا ہی ایک رخ باور کرنے لگی تھی۔[۶۵]

یہ تھی وہ صورتِ حال جس سے تقسیم سے پہلے ہندوستانی مسلمان دوچار تھے۔ گو کہ اب ان کا قافلہ بظاہر دو مخالف سمتوں میں چلتا نظر آتا تھا۔ ایک کی قیادت پر آزاد اور مدنی جیسے سکہ بند علماء

---

62. Amir Ali, *The Spirit*, op. cit., p. 403.

۶۳۔ عبیداللہ سندھی بھی ایک مسلم قومی ریاست کے قیام کے علمبردار تھے جسے وہ ولی اللّٰہی سوشلزم کی تجربہ گاہ بنانا چاہتے تھے۔ اس مقصد کی خاطر انھوں نے جمنا' نربدا' سندھ ساگر پارٹی بھی بنائی تھی۔
(خطبات' ص ۱۸۱-۱۸۰' ص ۴۱-۲۳۶)

۶۴۔ ایک عادلانہ معاشی نظام کی تلاش نے مولانا حفظ الرحمان سیوہاروی کو مارکسزم سے متعارف کرایا جس کا رشتہ انھوں نے فکر ولی اللّٰہی سے جوڑ کر اسلامی سوشلزم کا تانا بانا تیار کیا۔ دیکھیے "اسلام کا اقتصادی نظام" دہلی ۱۹۴۲ء' ص ص ۵-۱۔

۶۵۔ خطبہ صدارت جمعیۃ العلماء ہند' دہلی ۱۹۲۰' ج ۱' ص ص ۲-۱۹۱۔
مزید دیکھیے: فتویٰ محمود حسن ۱۹۲۰' حسین احمد مدنی' نقش حیات' ج ۲' ص ۵۵-۲۵۳۔

قائل تھے جو متحدہ قومیت کا امین تھا اور جو آنے والے دنوں میں کم از کم پہلے مرحلے میں تو کسی اسلامی ریاست کا خواب نہیں دیکھتا تھا' جیسا کہ اس بارے میں مولانا مدنی کی تحریروں سے واضح ہوتا ہے[۶۶]۔ دوسرا کارواں جو اقبال کی فکر سے قوت پا کر جناح کی قیادت میں چل پڑا تھا' اپنی منزل اسلام بتاتا تھا۔ لیکن معاملہ متحدہ قومیت کے نقباء کا ہو یا آزاد مسلم ریاست کے علمبرداروں کا' واقعہ یہ ہے کہ دونوں کے یہاں فکری سطح پر جتنا کنفیوژن تھا' اجنبی خیالات نے ان دونوں گروہوں کو جس طرح اپنے تسلط میں لے رکھا تھا کہ کارواں کے قائدین بھی اس بات کا پوری طرح ادراک کرنے سے قاصر تھے کہ ان کی منزل دراصل ہے کدھر؟ یہی وجہ ہے کہ اسلامی ریاست کے قیام سے صرف تین دن پہلے ۱۱ راگست ۱۹۴۷ء یہ بات کہی کہ:

> "میں سمجھتا ہوں کہ ہم سب لوگ اگر اس آئیڈیل کو پیش نظر رکھیں تو وقت آنے پر دیکھیں گے کہ ہندو' ہندو بنا چھوڑ دے گا اور مسلمان' مسلمان بنا ترک کر دے گا' مذہبی معنوں میں نہیں کیونکہ یہ ذاتی عقیدے کی بات ہے بلکہ سیاسی مفہوم میں اور مملکت کے شہری ہونے کی حیثیت سے"۔[۶۷]

۶۶۔ آزادؔ اور مدنیؔ کو شاید اس بات کا کہیں زیادہ احساس تھا کہ ان کا سیاسی موقف انھیں ایک اندھی گلی میں لے جا رہا ہے۔ وہ ہندوستان کو ایک سابق دارالاسلام سمجھتے تھے جس پر انگریزوں نے بزورِ بازو قبضہ کر لیا تھا' اس لیے وہ انگریزوں کے خلاف جہاد کو مسلمانوں کا مذہبی فریضہ بتاتے تھے اور ہندوستان کی آزادی کو ایک مسلمان کی حیثیت سے اپنی زندگی کا مقصد' لیکن نہ جانے کیوں وہ یہ نکتہ سمجھنے سے قاصر رہے کہ ہندوؤں کے اشتراک سے وہ جس خطہ زمین کی آزادی کے علمبردار ہیں' آزادی کے بعد وہ دوبارہ دارالاسلام بننے کی پوزیشن میں نہیں ہوگا۔ انھوں نے اپنے مکتوب میں واضح طور پر لکھا ہے کہ "آزاد ہندوستان میں مسلمان اور غیر مسلم شرکت دار ہوں گے۔ یہ نیا معاشرہ گو کہ اسلامی ریاست کے تصور پر مبنی نہیں ہوگا لیکن اس میں مسلمان مؤثر عنصر کی حیثیت سے شامل ہوں گے۔" مکتوبات (۱۹۵۶) ص ص ۲۱-۳۰' ص ص ۴۷-۴۵۔

۶۷۔ رضوان احمد' قائداعظم کا تصور پاکستان' کراچی' ۱۹۹۸ء' ص ۹

یہ وہی بات تھی جس پر آزادؔ اور مدنیؔ کو اصرار تھا کہ ہندوستان میں ہندو اور مسلمان دونوں مل کر ایک قوم کی تشکیل کرتے ہیں ملت کی نہیں۔ پاکستان میں اس کارواں کے ساتھ جو کچھ ہوا وہ اس وقت ہماری گفتگو کا موضوع نہیں۔ ہم یہاں اپنی بحث کو صرف اول الذکر کارواں کے فکری سفر تک محدود رکھیں گے اور یہ پتہ چلانے کی کوشش کریں گے کہ تقسیم کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کو اپنی ملی زندگی کی تنظیم نو میں آزادؔ اور مدنیؔ کے فکری ورثے سے کیا کچھ ملا اور اس کے نتیجے میں وہ کیا کچھ پانے سے محروم رہ گئے۔ البتہ اس فکری جائزے میں کسی قدر تذکرہ اقبال اور ان کے متاثرین کے فکری ورثے کا بھی آئے گا کہ فکری ورثے کبھی جغرافیائی اور سیاسی سرحدوں کے پابند نہیں ہوتے اور نہ ہی انھیں نقل مکانی پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔

مابعد ۴۷ء ہندوستان: نئی زمین نیا آسمان

تقسیم ہند نے صرف علاقے ہی تقسیم نہیں کیے بلکہ نو کروڑ ہندوستانی مسلمان بھی اب دو حصوں میں منقسم ہوگئے بلکہ جغرافیائی اعتبار سے تین حصوں میں۔ مشرقی پاکستان، مغربی پاکستان اور نیا سیکولر ہندوستان۔ اس نئی تقسیم نے ہندوستانی مسلمانوں کے فکری ورثے کو مزید تقسیم در تقسیم کے عمل سے دوچار کر دیا۔ تقسیم سے قبل متحدہ قومیت اور مسلم قومیت کے دو مختلف دھارے دو مختلف سمتوں میں بہتے ضرور دکھائی دیتے تھے لیکن ان میں جابجا over lapping کا احساس بھی ہوتا تھا اور ایسا فطری بھی تھا اس لیے کہ فکر اقبال اور فکر آزاد دونوں کا ماخذ ایک ہی تھا اور دونوں اپنی اپنی تعبیر کے مطابق امت مسلمہ کی عظمت رفتہ کے لیے کام کر رہے تھے۔ البتہ تقسیم ہند نے ان دو فکری رویوں کے درمیان ایک واضح خط تنسیخ کھینچ دیا۔ اب پاکستانی مسلمانوں کا مفاد ہندوستانی مسلمانوں کے مفاد سے کچھ علاقہ نہیں رکھتا تھا۔[۶۸] آنے والے دنوں میں ہندوستانی مسلمانوں میں

۶۸۔ مسئلے کی مزید تفہیم کے لیے دیکھیے: راشد شاز 'ہندوستانی مسلمان: ایام گم گشتہ کے پچاس برس' دہلی ۱۹۹۹ء، ص ص ۹-۱۸۔ آئندہ حوالوں میں اس کتاب کو صرف ایام گم گشتہ سے موسوم کیا گیا ہے۔

اس احساس نے شدت اختیار کی کہ اب انھیں از سر نو بدلی ہوئی صورت حال کے لیے ایک فکری سانچے کے تشکیل کی ضرورت ہوگی کہ اب وہ ایک اجنبی نظام کی گود میں آپڑے ہیں جس کی اجنبیت کا صحیح ادراک' شاید ان کے چشم تصور نے بھی پہلے نہیں کیا تھا۔

۱۹۴۱ء کی مردم شماری کے مطابق برصغیر ہندو پاک میں مسلمانوں کی مجموعی آبادی ۴ء۹۴ ملین[69] تھی۔ تقسیم کے بعد اب ہندوستان میں تقریباً ۴۰ ملین مسلمان رہ گئے تھے۔[70] اب ان چالیس ملین مسلمانوں کی فکری رہنمائی کی ذمہ داری پوری طرح آزاد اور ان کے رفقاء پر آپڑی تھی۔ آزاد جو کہ مسلمانوں کو اقلیت کی حیثیت سے کبھی بھی ماننے پر آمادہ نہ ہوئے' وہ اب خود مجلس قانون ساز کی بحثوں میں مسلمانوں کے حوالے سے اسی اصطلاح کو سننے پر مجبور تھے۔ خواہی نہ خواہی مسلمان اب ایک زندہ امت کے مرتبے سے ہٹ کر بے بس اقلیت میں تبدیل ہو چکے تھے۔ ایک ایسی اقلیت جو اب تمام تر ہندوؤں کے رحم و کرم پر تھی۔ اس نئی شناخت نے مسلمانوں کے فکری رویے پر گہرے اثرات مرتب کئے۔ اب ان کے یہاں مستقبل کی ساری منصوبہ بندی اسی نئی شناخت کے حوالے سے ہونے لگی۔ دیکھا جائے تو خود کو کمزور سمجھنے کی کچھ یہی نفسیات بیسویں صدی کی ابتداء میں پائی جاتی ہے جس کے بطن سے مسلم لیگ نے جنم لیا تھا۔ امبیڈکر کے اس بیان میں جزوی صداقت ہے کہ پاکستان کے فلسفیانہ جواز کی تلاش میں تاخیر کا سبب یہ تھا کہ مسلمان خود کو اقلیت سمجھنے لگے تھے بقول امبیڈکر یہ اصطلاح انھیں ایک ایسی اندھی گلی میں لے گئی جس سے آگے نکلنے کا کوئی راستہ دِکھتا نہ تھا۔ اور چونکہ مسلمانوں نے اپنے آپ کو اقلیت سمجھ رکھا تھا اس لیے ان کے سامنے اب ایک ہی راستہ رہ گیا تھا کہ وہ دوسروں سے اپنے تحفظ اور حقوق کی بازیابی کی درخواست کرتے رہیں۔[71] اب نئے ہندوستان میں جہاں ان کی عددی قوت تقریباً نصف ہو گئی تھی'

---

69. *Census of India,* 1941, Delhi, 1943.

70. Kingsley Davis, *The Population of India and Pakistan,* (Chapter 20: "Population and Partition") Princeton, 1951.

71. B.R. Ambedkar, *Pakistan or the Partition of India,* Bombay, 1946, p.331.

اقلیت کی نفسیات کا حاوی ہو جانا پہلے سے کہیں زیادہ آسان تھا اور ایسا ہوا بھی۔

قوموں کی فتوحات کی داستانیں ان کے فکری رویے سے لکھی جاتی ہیں۔ اگر بے بسی اور شکستہ دلی کسی قوم کے اجتماعی شعور کا حصہ بن جائے تو وہ اپنی پوشیدہ صلاحیتوں کو بروئے کار نہیں لاسکتی۔ دنیا میں جن قوموں نے تاریخ کے مختلف مرحلے میں سیادت کا کام انجام دیا ہے یا جن گروہوں نے عسکری اور علمی فتوحات کی تاریخ رقم کی ہے' ان کی کامیابی کے پیچھے دراصل اپنے بارے میں ان کا یہ غیر متزلزل ایمان رہا ہے کہ وہ دوسروں کے مقابلے میں خصوصی صلاحیتوں کے حامل ہیں۔ ان کے پاس ایک ایسا مشن ہے جس سے دوسری اقوام خالی ہیں۔ مٹھی بھر یہودی اگر تاریخ کے ہر دور میں غیر معمولی سرگرمیوں میں مصروف نظر آتے ہیں تو اس کی وجہ ان کا یہ یقین ہے کہ وہ کوئی اور نہیں خدا کی محبوب اور منتخب قوم ہیں جسے تمام انسانیت پر فضیلت حاصل ہے۔ ہٹلر کا anti-semetism اور نسل پرستانہ رویہ بھی اسی جذبے سے مہمیز ہوتا تھا کہ جرمن نسل چیزے دیگر است۔ نسل پرست خیالات پر ہٹلر اور اس کے رفقاء کا گہرا یقین ہی مغربی اور مشرقی یوروپ میں آندھی طوفان کی طرح ہٹلر کی فوجوں کو بڑھنے کے مواقع دیتا رہا۔ انیسویں صدی میں برطانوی استعمار کی مسلسل پھیلتی سرحدوں کے پیچھے بھی یہی جذبہ کارفرما رہا کہ سفید نسل کو ایشیائی اور افریقی لوگوں پر تفوق حاصل ہے اور یہ کہ انھیں افریقہ اور ایشیاء میں نوع انسانی کو نئی علم و حکمت اور تہذیب سے آشنا کرنے پر مامور کیا گیا ہے' یہاں تک کہ اس یقین کا سائنسی جواز فراہم کرنے کے لیے Anthropology جیسا علم بھی وجود میں آگیا۔ خود ہندوستان میں برہمنوں کی مٹھی بھر اقلیت اگر ہندو معاشرے کو صدیوں اپنی خدمت پر مامور رکھنے میں کامیاب رہی تو اس کے پیچھے بھی یہی mental-conditioning تھی کہ انھیں معاشرے میں روحانی سیادت پر فائز کیا گیا ہے اور اگر ہزارہا سال سے سیاہ فام ہندو غلاظت اٹھانے اور نالیاں صاف کرنے پر مامور رہے تو اس کے پیچھے بھی وہی یقین واثق تھا کہ وہ چونکہ برہما کے پیروں سے پیدا ہوئے ہیں اس لیے ان کی زندگی کا کوئی اور مقصد نہیں ہو سکتا۔ اسلام کے ابتدائی عہد میں اگر جزیرۃ العرب کے مسلمان وقت کی دو

بڑی super powers ایران و روما کو تسخیر کرتے ہوئے دور دراز علاقوں میں مانند سیلاب امڈتے دکھائی دیتے ہیں تو اس کے پیچھے بھی دراصل یہ ذہنی رویہ ہے کہ وہ کوئی اور نہیں آخری رسول ﷺ کی امت ہیں جسے رہتی دنیا تک کے لیے سیادت کے منصب پر فائز کیا گیا ہے' دوسری تمام امتیں اب معزول ہو چکی ہیں۔ رہی عسکری قوت کی کمی اور عددی اقلیت کی بات تو وہ اس یقین سے بھی سرشار تھے کہ ایک اہل ایمان بیس نہیں تو کم از کم دس اہل کفر پر بھاری ہے۔ افراد ہوں یا قومیں ان کی کامیابی اور ناکامی میں فکری رویے کو بنیادی اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ آزاد ہندوستان میں جہاں ہندو خود کو ایک غالب قوت اور اکثریت خیال کرتے تھے مسلمانوں میں اس خیال کو اعتبار حاصل ہو گیا تھا کہ وہ ایک بے بس اقلیت ہیں۔ جن کا اب ملک کے مرکزی اسٹیج پر کوئی قابل ذکر کردار نہیں ہو سکتا۔ مسلمانوں کو ان کے ملی ایجنڈے سے دور کرنے اور نئے اسلامی فکری رویے کی تشکیل سے روکنے میں اقلیت کی اس اصطلاح نے بنیادی کردار ادا کیا ہے۔

نئے ہندوستان میں مسلم فکر کے انحراف کو مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔ اولاً تقسیم کے عمل نے مسلمانوں کو عالمی سیادت کے منصب سے معزول کر کے اب ایک بے بس اقلیت میں تبدیل کر دیا ہے۔ ثانیاً مستقبل کی ہندوستانی ریاست جس میں مسلمان ایک اہم عنصر کی حیثیت سے شامل ہوں گے اسلامی ریاست نہیں ہو گی لیکن اس کے باوجود مسلمان اس کے ارتقاء میں پرجوش حصہ لے سکتے ہیں۔ ثالثاً غیر مسلموں کے تعاون سے ایک ایسی اجتماعی زندگی منظم کی جا سکتی ہے جس میں غیر مسلموں کو فیصلہ کن غالب عنصر کی حیثیت حاصل ہو۔ رابعاً صالح اور وسیع النظر غیر مسلم کی روحانی قیادت ہندوؤں کی طرح مسلمانوں کے لئے بھی یکساں طور پر معتبر ہو سکتی ہے۔ خامساً مسلمانوں کے لیے نئے سیکولر نظام کی خدمت حب الوطن ہی نہیں حب ایمان کا بھی حصہ ہے۔ یہ پانچوں نکتے جو فی الواقع ایک ہی خیال کی مختلف جہتیں ہیں' nationalist مسلمانوں کے نزدیک ایمان و عقیدے کی حیثیت اختیار کر چکی تھیں اس لیے جب نئے ہندوستان میں نئے فکری رویے کی تشکیل کی ضرورت کا احساس ہوا تو اس طرح کی بہت سی باتیں کسی فکری تحلیل و تجزیے کے بغیر

مسلمہ عقائد کی حیثیت سے قبول کرلی گئیں۔اس بات کی وضاحت کے لئے ہم قدرے تفصیل سے ۴۷ء کے لکھنؤ کنونشن کا تذکرہ کریں گے۔

منقسم ہندوستان میں فکری اور سیاسی ہر دو اعتبار سے دبستانِ آزاد کو فوقیت حاصل تھی۔ مسلم لیگ اپنا relevance کھوچکی تھی۔ آزادؒ نے جامع مسجد کی اپنی مشہور تقریر میں جب یہ بات کہی تھی کہ مسلم لیگ کے لیے اب اس ملک میں کوئی جگہ نہیں ہے تو غالباً انھوں نے نئی بدلی ہوئی صورتِ حال میں لیگ کے اسی irrelevance کی طرف اشارہ کیا تھا۔ یہ اور بات ہے کہ خود آزادؒ کا اپنا فکر و فلسفہ جو ایک متحدہ ہندوستان تصور میں رکھ کر بنایا گیا تھا' اب بہت زیادہ relevant محسوس نہیں ہوتا تھا' لیکن فکری طور پر صورتِ حال جیسی بھی ہو مستقبل کی منصوبہ بندی کے لیے اب ہندوستانی مسلمانوں کی توجہ کا مرکز و محور وہی تھے۔ جامع مسجد کی تاریخی تقریر جس میں آزاد نے ترک وطن سے باز رہنے اور نئی صورتِ حال میں نیا لائحہ عمل وضع کرنے کی دعوت دی تھی اس سے فطری طور پر یہ توقع ہوگئی تھی کہ وہ نئی صورتِ حال میں امت کو ایک لائحہ عمل فراہم کریں گے جو اس کے عظیم الشان ماضی کے شایانِ شان ہوگا کہ جامع مسجد کی تقریر میں بزرگوں کے ان قافلوں کا تذکرہ بہت بلند آہنگ ہے جنھوں نے بقول ان کے 'ابھی کل کی بات ہے جمنا کے پانی سے وضو کیا تھا۔'[۷] ۲۶/ دسمبر ۱۹۴۷ء کو لکھنؤ میں جو مسلم کنونشن منعقد کیا گیا تھا اس کے مشمولات اور تجاویز کو بجاطور پر نئے ہندوستان میں مسلمانوں کے ملی منشور کا درجہ دیا جانا چاہیے۔

جیسا کہ ہم پہلے بتاچکے ہیں' مذکورہ مسلم کنونشن پر ان اجنبی افکار و خیالات کا سایہ پہلے سے موجود تھا جو متحدہ قومیت کے اسیر اپنے دل و دماغ میں بٹھائے ہوئے تھے۔ مزید یہ کہ اب مسلمانوں کا کوئی جلسہ صرف ان کی ملی اور دینی آرزوؤں کا اظہار نہ تھا بلکہ بالواسطہ اور بلاواسطہ ہر اعتبار سے نئے ہندوستان کی سیکولر فکر اس پر اثرانداز ہورہی تھی کہ لکھنؤ مسلم کنونشن کو کامیاب

۷۔ مولانا ابوالکلام آزاد ''دہلی کے مسلمانوں سے خطاب'' امام الہند مرتبہ سیدہ سیدین حمید' دہلی ۱۹۹۰ء' ص ۲۳۵۔

بنانے کے لیے گاندھی نے مولانا حفظ الرحمٰن اور احمد سعید کو خصوصی ہدایات دی تھیں۔ اس لیے کسی ایسی کانفرنس سے یہ توقع پہلے ہی مرحلے میں ختم ہوگئی تھی کہ مسلمانوں کا یہ اجتماع کسی آزادانہ فکری رویے کی تشکیل کر پائے گا۔

لکھنؤ کنونشن کسی نئے فکری رویے کی تشکیل کی بجائے اسی پرانی فکر کا اعادہ تھا جسے آزاد نے بقول ان کے کوئی چالیس سال پہلے امت کے سامنے پیش کیا تھا اور جس کے نہ ماننے کے نتیجے میں آج ہندوستانی مسلمانوں پر یہ افتاد آپڑی تھی۔ اس کنونشن میں دو اہم فیصلے لیے گئے۔ اولاً مسلمانوں کی مذہبی فرقہ وارانہ تنظیموں کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا جائے۔ مسلمان اب اپنی علیحدہ سیاسی فکر کا نہ تو کوئی تذکرہ کریں اور نہ ہی کسی ایسی آرزو کا اظہار جس سے فرقہ پرستی کو ہوا ملتی ہو۔ ثانیاً مسلمان کھلے دل سے ان سیاسی تنظیموں میں شرکت کریں جو فرقہ وارانہ نہ ہوں اور چونکہ موجودہ صورتِ حال میں یہ فریضہ Indian National Congress انجام دے سکتی ہے اس لیے مسلمانوں کو جوق در جوق اس میں شامل ہو جانا چاہیے۔ لکھنؤ کنونشن کے اس فیصلے نے امکانات کی نئی دنیا پیدا کرنے کے بجائے نئے غور و فکر کے سارے راستے بند کر دیے۔ اس فیصلے سے فرقہ واریت کا دروازہ تو نہیں بند ہوا البتہ نئے امکانات کے سارے راستے یکسر بند ہوگئے۔ جمعیۃ العلماء جسے نئے ہندوستان میں مسلمانوں کی رہنمائی کا فریضہ انجام دینا تھا، ایک تہذیبی انجمن کی حیثیت سے کانگریس کی تابع مہمل بن کر رہ گئی۔ جلد ہی جمعیۃ العلماء نے سیاسی نوعیت کی تحریکوں اور مطالبات سے بھی اپنا منہ موڑ لیا۔ اب اس نے اپنا ہدف صرف مذہبی اور ثقافتی سرگرمیوں تک ہی محدود رکھا۔[۴۳]

اس میں شبہ نہیں کہ مسلمانوں میں دوسرے فکری گروہ بھی موجود تھے جو بدلی ہوئی صورتِ

۴۳۔ ۷ار اپریل ۱۹۴۹ء کو لکھنؤ میں جمعیۃ العلماء کے اجلاس میں مولانا حفظ الرحمٰن نے یہ تجویز پیش کی کہ آج سے جمعیت کی پالیسی سیاسی نہ رہے گی بلکہ وہ صرف مذہبی اور ثقافتی نوعیت کی سرگرمیوں تک اپنے آپ کو محدود رکھے گی۔ محولہ سیاسی ڈائری، ص ۲۴۲۔ مزید دیکھیے: ماہنامہ 'برہان' دہلی اپریل ۱۹۴۸ء، ص ۱۳۴۔

حال کا مسلسل جائزہ لے رہے تھے۔ یہ اور بات ہے کہ کانگریسی اور جمعیۃ العلمائی قائدین کے مقابلے میں ان کا وزن بہت کم محسوس کیا جاتا تھا۔ متحدہ قومیت اور مسلم قومیت کے یکساں ناقد سید ابوالاعلیٰ مودودی جنھیں اس وقت ایک ابھرتے ہوئے روشن فکر عالم دین کی حیثیت سے شہرت مل رہی تھی گو کہ اب پاکستان جاچکے تھے' البتہ ان کی باقی ماندہ جماعت اسلامی کا ہندوستانی حصہ نئے لائحہ عمل کی تلاش میں ان کی پرانی تحریروں پر سنجیدہ غوروفکر کررہا تھا' جس کا پہلا باقاعدہ اظہار مولانا ابواللیث کی کتاب مسلمانانِ ہند کے لائحۂ عمل کی شکل میں ہوا۔[۴۷] لیکن اولاً تو یہ آواز اتنی کمزور تھی کہ اس کی طرف لوگوں کی بہت زیادہ توجہ نہ ہوسکی۔ ثانیاً اصولی مباحث کی صحت کے باوجود اس طرح کی تحریریں کسی واقعی لائحۂ عمل کے پیش کرنے سے قاصر رہیں' لہٰذا دیندار حلقوں نے بھی ریاست اور ریاست کی نئی ideology سے اپنا دامن بچاتے ہوئے ایک ایسے لائحہ عمل کی تلاش شروع کردی جس میں سیکولر جمہوری نظام کی بحثوں سے دامن بچاتے ہوئے خدمت دین اور حصولِ آخرت کا وافر امکان دکھائی دیتا ہو۔ دیندار حلقوں میں جماعت تبلیغ کی دینی دعوت کے لیے روز افزوں جس دلچسپی اور مقبولیت کا اظہار ہوتا رہا' اس کی ایک عقلی توجیہ شاید یہ بھی ہو۔ کارِ سیاست اور امورِ مملکت کی نظری بحثوں سے اپنا دامن بچاتے ہوئے اہل دین کے ایک حلقے نے مکمل مسلمان بنے رہنے کی ایسی ترکیب دریافت کی جس میں نئی سیکولر ریاست کا عمل دخل کم کم محسوس ہوتا تھا اور موجودہ نظام سے کسی فکری اور عملی ٹکراؤ کے بغیر عین اس نظام کے اندر ایک مکمل اسلامی زندگی جینے کا واہمہ پیدا ہوتا تھا۔ حاملین دین کی طرف سے اب اسلامی زندگی کا مطالبہ یہ نہیں تھا کہ "اسلامی زندگی کی سب جزئیات اور شریعت کی ساری تفصیلات کو عام مسلمانوں کے سامنے رکھ کر اُن سب کا مطالبہ ان سے کیا جائے بلکہ ان نئے داعیوں کے مطابق:

> "ہم عام دعوت دین کی صرف ان بنیادی چیزوں کی دیتے ہیں جن سے پہلے ہم مسلمانوں کو اس کی دعوت دیتے ہیں کہ وہ "لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ" کا مطلب

۴۷۔ مولانا ابواللیث اصلاحی ندوی' مسلمانان ہند کا آئندہ لائحۂ عمل۔

اور اس کی حقیقت کو سمجھیں، اور اس کی عظمت و اہمیت کو محسوس کریں، اور دھیان فکر کے ساتھ کثرت سے اس کو پڑھ پڑھ کے اپنے ایمانوں کو تازہ کریں۔ یہ کلمہ صرف ایک قول نہیں ہے بلکہ ایک بڑا بھاری فیصلہ اور معاہدہ ہے اور انسان کی پوری زندگی سے اس کا تعلق ہے۔۔۔

ہم سمجھتے ہیں کہ یہی چار باتیں اگر مسلمانوں میں عام طور سے پیدا ہو جائیں تو پوری اسلامی زندگی کی نہ صرف یہ کہ ان میں استعداد پیدا ہو جائے گی بلکہ ہمیں یقین ہے کہ ان کی زندگی پوری پوری اسلامی ہو جائے گی، یعنی ہر شعبے کے فرائض وہ ادا کرنے لگیں گے اور ہر قسم کے فواحش اور منکرات سے وہ بچنے لگیں گے۔"[۷۵]

اس قسم کی تحریروں سے ہندوستانی مسلمانوں کے ایجنڈے کی وضاحت تو نہیں ہوئی البتہ یہ احساس ضرور پیدا ہوا کہ نظامِ حکومت اور اجتماعی زندگی سے دور عین اس ملک میں ایک کامل اسلامی زندگی کا امکان موجود ہے۔ دین کے کسی ایسے تصور کی موجودہ سیکولر ہندوستان میں نہ صرف یہ کہ پوری گنجائش موجود تھی بلکہ مذہب کے اس تصور کے لیے دستوری ضمانت بھی دی گئی تھی۔

مسلم فکر کے بیان میں سیکولر قوم پرستوں کے اس حلقے کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا جسے بظاہر تو دبستانِ آزاد کا تتمہ سمجھا جاتا تھا لیکن اپنے خالص سیکولر طرزِ فکر کی وجہ سے اسے ایک گونہ انفرادیت بھی حاصل تھی۔ ذاکر حسین، محمد مجیب اور عابد حسین وغیرہ جس فکری رویے کی آبیاری کر رہے تھے، اس میں اسلام سے کہیں زیادہ وطن اور وطنی کلچر پر زور تھا۔ آزاد کی طرح مجیب کے ہاں اسلام کے نظم اجتماعی کے غیاب کا افسوس نہیں بلکہ وہ اس صورتِ حال کو عام مسلمانوں کے لیے ایک بہترین موقع گردانتے ہیں کہ جہاں بقول ان کے فرد کو امت کی اجتماعی بندشوں سے آزاد ہو کر انفرادی طور پر اسلام کو سمجھنے اور عمل کرنے کا حق حاصل ہوگا۔[۷۶] عابد حسین کے یہاں

۷۵۔ مولانا منظور نعمانی، ماہنامہ 'الفرقان'، 'لکھنؤ'، جمادی الاخری ۱۳۶۹ھ مطابق اپریل ۱۹۵۰ء جلد ۱۷

۷۶۔ محمد مجیب 'ہندوستانی مسلمان مترجم محمد مہدی'، دہلی ۱۹۹۸ء، ص ۸۰۷۔

ہندوستانی مسلم تہذیب کا خمیر بنیادی طور پر ویدک عناصر سے تیار ہوتا ہے جسے وہ ویدک تہذیب کا اسلام کو response کہتے ہیں۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ مغلوں کے دورِ زوال میں مشترکہ تہذیب کو دھچکہ لگا۔ اب نئے ہندوستان میں مشترکہ تہذیب کے ساتھ اگر کوئی تنگ نظری برتی گئی تو وہ مسلمانوں کو قومی دھارے سے علیحدہ کرنے پر منتج ہوگا۔[۷۷] عابد حسین مشترکہ تہذیب کا ایک خالص سیکولر ایجنڈا سامنے لاتے ہیں تو ذاکر حسین کو یہ شکایت ہے کہ مسلمان اپنا کلچرل تشخص تسلیم کرانے پر تو مصر ہیں لیکن وہ یہی حق ہندوؤں کو دینے کے لیے تیار نہیں۔[۷۸] واردھا اسکیم کے حوالے سے ان کی شہرت اور پھر عہدۂ صدارت کا حلف لینے کے بعد انھوں نے جس طرح رام راج کا تذکرہ کیا اس سے یہی تاثر ملتا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے ان حضرات کے نزدیک ایک ہی لائحہ عمل رہ گیا تھا وہ یہ کہ انفرادی مسلم کلچر پر اصرار بند کیا جائے اور اجتماعی کلچر کو کھلے دل سے قبول کرلیا جائے۔

اے۔ اے۔ اے فیضی گو کہ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے کسی نئے ایجنڈے کی ترتیب کے نعرے کے ساتھ منظر عام پر نہیں آئے تھے البتہ انھوں نے اپنی تحریروں سے ایک نئے فکری اور مذہبی رویے کی تشکیل کا غلغلہ ضرور بلند کیا۔ جدید دانشوروں میں فیضی کو اس لیے بھی اہمیت حاصل ہے کہ وہ ایک ممتاز قانون داں کی حیثیت سے ملک ہی نہیں بلکہ بین الاقوامی سطح پر بھی اپنی بعض تحریروں کی وجہ سے قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ فیضی نے فکر کی تشکیل جدید کا نعرہ تو ضرور بلند کیا لیکن عملی طور پر ان کی فکر اقبال کے تصورِ اجتہاد اور آزاد کی مذہبی رواداری سے آگے نہ بڑھ سکی۔ فیضی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہندوستان میں اسلام کے ارتقاء کے لیے ضروری ہے کہ اسلام اور مقامی مذاہب کے درمیان نکاتِ اشتراک دریافت کیے جائیں۔ ان کے بقول قرآن ایک ابدی پیغام ہے۔ جس طرح قدیم مفسرین کے یہاں اس پیغام کی تفہیم میں فہم کا ارتقاء ملتا ہے اسی

۷۷۔ سید عابد حسین، 'قومی تہذیب کا مسئلہ' علی گڑھ ۱۹۵۵ء، ص ص ۷-۳۰۶۔

۷۸۔ راج موہن گاندھی، 'مسلم افکار (مترجم محمد فاروق قریشی) لاہور' ۱۹۹۶ء، ص ۳۱۸

طرح آج بھی اسے نئے انداز سے سمجھا جاسکتا ہے۔ فیضی اس نئی تفہیم کے لیے صرف قدیم مفسرین کے مطالعے کو کافی نہیں سمجھتے بلکہ یہودیت' عیسائیت اور ہندوستانی مذاہب کے گہرے مطالعے کو بھی لازمی قرار دیتے ہیں۔[۷۹] جواہر لال کی ایک تحریر سے اکتساب کرتے ہوئے وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ جب کوئی شخص یہ سمجھنے لگے کہ کسی مسئلے پر آخری بات کہہ دی گئی ہے تو یہیں سے معاشرے پر جمود طاری ہو جاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسلام اب ایک حرکی قوت کی حیثیت سے ختم ہو چکا ہے۔ ان کا احساس ہے کہ اگر اسلام کو ایک لوتھر مل جائے تو انفرادی تشریح و تفہیم کے دروازے کھل جائیں گے۔[۸۰]

فیضی کے یہاں شریعت (law) اور مذہب (religion) الگ الگ چیزیں ہیں۔ وہ اوّل الذکر کو فقہی تعبیرات سے موسوم کرتے ہیں اور ثانی الذکر سے ان کی مراد انفرادی عقائد و اخلاقیات ہے۔ اگر مسلمان شریعت کی مروّجہ تفہیم و تعبیر پر اصرار کرنے کے بجائے اسلام کو محض ایک مجموعہ عقائد و اخلاقیات کی حیثیت سے قبول کرلیں تو نئی صورتِ حال میں سیکولر قوانین کے لیے راستہ صاف ہو جائے گا۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلامی اخلاقیات کو اگر اسلامی قوانین سے علیحدہ کیا جاسکے تو موجودہ صورتِ حال میں ہندوستانی مسلمانوں کے لیے نظریاتی دھندلکوں کی شام ختم ہوسکتی ہے اور وہ اطمینانِ قلب کے ساتھ موجودہ سیکولر نظام میں اپنا رول تلاش کر سکتے ہیں۔ فیضی کے یہاں اسلام سے ایک جذباتی لگاؤ ملتا ہے' وہ آزاد کی طرح اپنے اسلامی ورثے پر نازاں نظر آتے ہیں لیکن نئی تکلیف دہ صورتِ حال میں تبدیلی کے لیے اپنے اندر ہمت نہیں پاتے اور اپنا شمار ان اہل ایمان میں کرتے ہیں جو اچھے دنوں میں خدا کا شکر ادا کرتے' مصائب میں صبر کرتے اور قسمت کے فیصلے کو دل سے قبول کر لیتے ہیں۔[۸۱]

---

79. A.A.A. Fayzee, *A Modern Approach to Islam*, Asia Publishing House, 1963, p. 107.
80. Loc. cit.
81. op. cit. p. 112.

ان مختلف اور متضاد بیانات میں فکری اور نظری کنفیوژن بہت نمایاں ہے۔ تقسیم سے قبل مسلم فکر اپنے تمام تر انحراف کے باوجود عظمت رفتہ کے خواب کو' ایسا محسوس ہوتا ہے' اپنے سینے سے لگائے ہوئے ہے۔ عظیم الشان ماضی کی بازیافت کا داعیہ کبھی حالات کے دباؤ کے تحت کمزور پڑ جاتا ہے' جیسا کہ سقوطِ دہلی کے بعد سرسید کی فکر میں نظر آتا ہے اور کبھی نئے اعتماد کے ساتھ یہی داعیہ ایک بھرپور تحریک کی شکل اختیار کر لیتا ہے' جیسا کہ محمد علی کی خلافت تحریک میں دیکھنے کو ملتا ہے۔ اجتماعی اسلامی زندگی کا شعور خواہ کتنا ہی کمزور ہو گیا ہو مسلم قوم اور مسلم نظامِ حکومت کے حوالے سے ایک انفرادی اجتماعی زندگی کا شعور بہرحال یہاں پایا جاتا ہے۔ گو کہ بیشتر مفکرین اسلامی اجتماعیت اور اسلام کے عالمی رول کا صحیح ادراک نہیں رکھتے لیکن یہ احساس بالعموم پایا جاتا ہے کہ اسلامیانِ ہند کی منزل دوسری قوموں سے مختلف ہے۔ البتہ تقسیم ہند کے بعد ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مسلم فکر اپنے اصل محور سے پوری طرح ہٹ گئی ہو۔ اب اجتماعی زندگی کے بارے میں ہونے والی گفتگو میں ان دینی فقہی اصطلاحات کا تذکرہ نہیں ملتا بلکہ ان کی جگہ سیکولر ہندوستان کی نئی آئیڈیالوجی اور نئی اصطلاحیں لے لیتی ہیں۔ پوری امت اپنی شناخت کے بارے میں ابہام کا شکار نظر آتی ہے۔ ہم کون ہیں؟ ہمارے لیے اس ملک میں کرنے کا کام کیا ہے؟ اور یہ کہ ہم اس ملک میں اپنے لیے اور دوسروں کے لیے کیا چاہتے ہیں؟ ان بنیادی سوالات پر جتنے منہ اتنی باتیں نظر آتی ہیں۔ مسلم قائدین کی زبانوں سے ملی شناخت کے سلسلے میں صرف کنفیوژن کا اظہار ہی نہیں ہوتا بلکہ واضح طور پر ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے وہ ایک نئی شناخت کی تشکیل کے کرب سے گزر رہے ہوں لیکن ان کا یہ کرب کسی حاملہ کے دردِزہ کی طرح مثبت تخلیقی عمل نہیں بلکہ کسی عقوبت گاہ سے آنے والی آہ و بکا معلوم ہوتی ہے۔

لکھنؤ کنونشن نے اسلامی تاریخ میں پہلی بار مسلمانوں کو ایک نظریاتی انقلابی گروہ کے منصب سے معزول کر دیا اور انھیں ایک تہذیبی ثقافتی گروہ کی حیثیت سے جینے کا مشورہ دیا۔ مسلم سیاست ممنوع قرار دی گئی اور مسلمانوں کو مشترکہ اجتماعیت میں اپنی جگہ بنانے کا مشورہ دیا گیا۔

مسلمان غیر مسلموں کے ساتھ مل کر کس قسم کی اجتماعیت کی تشکیل کریں گے' اس کا کوئی واضح خاکہ تو خود لکھنؤ کنونشن کے مقررین کے ذہن میں نہ تھا۔ لیکن حالات کی سنگینی انھیں اس بات پر مجبور کر رہی تھی کہ وہ نئے اجنبی نظام اور اسلام کے مابین مصالحت کی کوئی راہ ڈھونڈ نکالیں۔ کچھ تو حالات کی سنگینی کا اثر اور کچھ نئی اصطلاحوں کے اسرار و عواقب سے ناواقفیت۔ مسلمانوں نے اسی میں عافیت جانی کہ نئی سیاسی حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے محض عقائد و اخلاقیات کی حد تک اپنے اسلام کو سینے سے لگائے رکھیں۔ لکھنؤ کنونشن کے فیصلے انتہائی دور رس ثابت ہوئے کہ آنے والے دنوں میں مسلم سیاست پوری طرح اسلام سے باہر آگئی۔ بہت جلد دیکھنے والوں نے دیکھا کہ اب صرف سیاسی حقیقت ہی نہیں بدلی بلکہ سیاسی تصورات بھی بدل گئے ہیں۔ آئندہ نصف صدی میں مسلمانوں کے یہاں جن سیاسی تصورات کو رواج ملا اس کا اسلامی فکر سے سرے سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اس نکتے کی مزید وضاحت ہم آگے کریں گے۔

مسلم فکر کے ابہام یا انحراف میں ان اصطلاحوں کا بھی خاصا دخل تھا جو بدقسمتی سے اس دور میں مسلم علماء اور دانشوروں میں رواج پاگئی تھیں جن میں ایک کلیدی اصطلاح ''آزادی'' تھی۔ اسلامی نقطہ نظر سے اس بات کو سرے سے کوئی اہمیت حاصل نہیں ہے کہ حکمراں ملکی ہو یا غیر ملکی' گورا ہو یا کالا' البتہ اسے حکمرانی کا جواز اسی وقت فراہم ہوتا ہے جب وہ معروف طریقے سے نائب رسول ﷺ کی حیثیت سے اپنے عہدے کا حلف اٹھائے۔ لیکن اس دور کے مسلم قائدین کے حواس پر خمار ''آزادی'' کچھ اس طرح چھایا تھا اور وطن عزیز کی خدمت کے جذبے سے وہ اس قدر سرشار تھے کہ وہ اس حقیقت کو یکسر نظر انداز کر گئے کہ نئے ہندوستان میں دراصل وہ انگریزوں کی محکومی سے نکل کر ہندوؤں کی محکومی میں جا چکے ہیں۔ حالات کی سختی اور اپنی بے بسی کے زیر اثر کبھی کبھی ان کے اندر یہ احساس ضرور پیدا ہوا کہ وہ جس چیز کو ''آزادی'' سمجھ بیٹھے ہیں دراصل وہ بدترین درجے کی محکومی ہے۔ لیکن مروجہ اصطلاحوں کے بوجھ نے انھیں حقیقت کے ادراک سے روکے رکھا۔ لہٰذا جب بھی کوئی مضطرب ذہن اس آزادی کی حقیقت کا شاکی ہوا تو اس نے اپنے اندر اتنی ہمت نہ

پائی کہ اس احساس کا کھلے عام اعلان کرتا کہ مروّجہ اور مقبولِ عام اصطلاحوں کا دباؤ بہت سخت تھا۔ اس عہد کے ذہن کو سمجھنے کے لیے ہم ایک معتبر علمی مجلہ برہان کے اداریے سے چند سطریں نقل کرتے ہیں:

> "ایک حقیقت پسند انسان کو پھر بھی یہ سوال کرنے کا حق ہے کہ کیا یہی وہ آزادی ہے جو ہم لوگوں کو محبوب و مطلوب تھی' کیا یہی وہ حریت و استقلال کی نامورۂ خوش جمال ہے جس کو حاصل کرنے کے لیے ہندوستان کی رگ و پے میں اضطراب و بے چینی کی بجلیاں دوڑ رہی تھیں' پھر کیا یہی وہ ہماری متاعِ گم گشتہ ہے جس کو واپس لینے کی حسرت و آرزو میں ایک طرف سراج الدولہ اور ٹیپو نے جامِ شہادت نوش کیا اور دوسری جانب حضرت سید احمد شہید اور ان کے رفقائے کرام کی جماعت حقہ نے خرقہ پوشی کے ساتھ شمشیر زنی کا ایسا کمال دکھایا کہ سرزمین بالاکوٹ کا ذرّہ ذرّہ آج بھی زبانِ حال سے اس کی گواہی دے رہا ہے۔ اگر دراصل یہ وہی آزادی ہے جس کا خواب حضرت شیخ الہند' انصاری' اجمل خاں' محمد علی' موتی لال نہرو اور سی آر داس وغیرہم نے دیکھا تھا۔ تو پھر یہ کیا ہے کہ ملک اس آزادی کا استقبال فوجوں کے پہروں' سپاہیوں کی سنگینوں اور فوجی قوانین کی ہلاکت انگیزیوں کے ساتھ کر رہا ہے"۔[۸۲]

ایک طرف تو اس شبہ کا اظہار ہے کہ اسے آزادی کہا بھی جاسکتا ہے یا نہیں۔ لکھنے والا اس پورے عمل کے بارے میں قنوطیت کا شکار ہے۔ اسے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ وہ صبح نہیں جس کے طلوع کا اسے انتظار تھا' لیکن وہ اپنے اندر اس بات کی ہمت نہیں پاتا کہ وہ اس نام نہاد آزادی کو بے بسی اور محکومی قرار دے سکے کہ جن اصطلاحوں نے برسہابرس کی مشق کے بعد فکر و عقیدہ میں اپنی جگہ بنالی ہو' اس کا یکسر انکار یا ادراک کچھ آسان نہیں ہوتا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ اسی اداریے میں اگلے صفحہ پر یہ مژدہ سنایا جاتا ہے: "ہاں اس میں شبہ نہیں کہ اب قید و بند کی زنجیریں

۸۲۔ برہان دہلی' ص ۲

ٹوٹ رہی ہیں اور آزادی کا دور آرہا ہے' لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ آزادی فی نفسہ کوئی قابل قدر چیز نہیں ہے۔ اگر اس کو صحیح اور درست طریقے پر استعمال نہ کیا جاسکے"۔[۸۳] مسلم ذہن پر ان اصطلاحوں کی گرفت اتنی مضبوط تھی کہ آنے والے دنوں میں مسلمانوں کو اجنبی نظام کے ہاتھوں جب بھی کوئی زک پہنچی تو اس بارے میں کوئی حقیقت پسندانہ رائے قائم کرنے کے بجائے یہی کہا جاتا رہا کہ سیکولر ڈیموکریسی میں تو مسلمانوں کے لیے بہت کچھ ہے البتہ ان تصورات پر مناسب طریقے سے عمل درآمد نہیں ہو رہا ہے۔

اب ملی ایجنڈے کی تشکیل میں کتاب و سنت سے دلیل لانے کے بجائے سیکولر جمہوری نظام کے حوالے کو کافی سمجھا جاتا تھا۔ یہ خیال کہ مسلمان ایک امت وسط ہیں' وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضے پر مامور ہیں اور یہ کہ انھیں کارِ رسالتؐ کے اتمام کا فریضہ انجام دینا ہے' ان خیالات کی جگہ اب اس زمینی حقیقت نے لے لی تھی کہ ہندوستان ایک سیکولر سوشلسٹ جمہوریت ہے۔ یہاں مسلمان اقلیت میں ہیں اور انھیں دستوری طور پر اقلیت کی حیثیت سے حقوق حاصل ہیں۔ اب انھیں اسی نئے فریم ورک میں اپنی ملی' اسلامی آرزوؤں کو ترتیب دینا چاہئے۔ آزاد ہندوستان میں اس طرزِ فکر کی مقبولیت مسلمانوں کے کسی مخصوص حلقے تک محدود نہیں تھی بلکہ تمام ہی مکتبہ فکر اس کی لپیٹ میں آگئے تھے' حتیٰ کہ آگے چل کر مثالیت پر۔ جماعت اسلامی بھی اس سے اپنا دامن نہ بچاسکی۔[۸۴]

۸۳۔ برہان دہلی' ص ۳

۸۴۔ پارلیمانی الیکشن ۱۹۹۸ء کے موقع پر ملی پارلیامنٹ اور خلافت پارٹی کی طرف سے یہ اپیل جاری کی گئی تھی کہ اس الیکشن میں چونکہ کوئی مسلم متبادل موجود نہیں ہے اس لئے مسلمان پولنگ بوتھ سے دور رہیں۔ اپیل میں کہا گیا تھا کہ ووٹ ایک امانت ہے جس کے ذریعہ کوئی شخص یا پارٹی برسر اقتدار آتی ہے اور چونکہ اسلام کی رو سے کسی غیر مسلم کو حکمرانی یا اولی الامر کے منصب پر فائز نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے مسلمانوں کے لیے کسی سیاسی پارٹی کے لئے کام کرنا یا کسی غیر مسلم کے

نئے مسلم ایجنڈے کی بنیاد شریعت پر نہیں بلکہ حقیقت پر رکھی گئی تھی، اور حقیقت کے اس ادراک پر جو اس دور کے مسلم قائدین کو حاصل ہوئی تھی۔ شریعت جو کبھی حالات کے ادراک اور اس کی تحکیم کے لیے حجت سمجھی جاتی تھی، اب نئے حالات میں اس کی جگہ خود حالات نے لے لی تھی کہ اب حالات خود حجت تھے اور اسی کی بنیاد پر عملی زندگی کے لیے منصوبے تشکیل دیئے جاتے تھے۔ موجودہ سیکولر جمہوری نظام میں ایک نئے ملی ایجنڈے کی تشکیل شریعت کو تحکیم کے منصب سے معزول کیے بغیر ممکن بھی نہ تھی کہ اب زمینی حقائق صرف عمل کے لئے ہی نہیں بلکہ فکر کی بھی بنیاد بن چکے تھے:

> "ہندوستان کا دستور جمہوری ہے، مسلمانوں کو اس کی قدر کرنی اور اُس سے فائدہ اٹھانا چاہئے، اور اُس کی صورت یہی ہے کہ پہلے وہ خود اپنا تزکیہ نفس کریں، عقیدہ و عمل اور اخلاق میں سچے اور پکے مسلمان بنیں اور یہ سمجھیں کہ اُنھیں بحیثیت ایک فرقہ کے جو مامور من اللہ ہے اس ملک کی اور یہاں کے رہنے والوں کی خدمت کرنی ہے۔ خدمت الگ تھلگ رہ کر نہیں ہوتی ہے، مل جل کر رہنے اور میل ملاپ سے ہوتی ہے اس لیے اگر اس ملک کو اچھے، قابل اور ایماندار ایڈمنسٹریٹر کی ضرورت ہے تو وہ انہیں مہیا کرنا

⬅ حق میں فضا ہموار کرنا حرام ہے۔ اس اپیل میں نص کے طور پر قرآن کی ان دو آیات کا حوالہ دیا گیا تھا (۱) ولن یجعل اللّٰہ للکافرین علی المومنین سبیلا۔ (۲) لایتخذ المؤمنون الکافرین اولیآء من دون المومنین ومن یفعل ذالک فلیس من اللّٰہ فی شیٔ الا ان تتقوا منھم تقۃ. اس اپیل کے بارے میں جب اخباری نمائندوں نے مختلف مسلم جماعتوں کا خیال جاننا چاہا تو ان سبھوں نے قرآنی آیات کی تفہیم پر کچھ کہنے کے بجائے سرے سے ان بنیادوں کو لائق اعتنا نہ سمجھا۔ ملی کونسل کے قاضی مجاہدالاسلام نے کہا کہ ووٹ دینا ہمارا جمہوری حق ہے، ہمیں اسے استعمال کرنا چاہئے۔ یہی بات جمعیۃ اہل حدیث کے جنرل سکریٹری عبدالوہاب خلجی اور جماعت اسلامی ہند کے امیر مولانا سراج الحسن نے بھی کہی۔ بحوالہ راشٹریہ سہارا، اردو روزنامہ، ۲۸ / اگست ۱۹۹۸ء

ہے۔ اگر محنتی اور مخلص انجینئر' ڈاکٹر' کاریگر' ماہرین قانون اور سوشل ورکرز درکار ہیں تو انھیں اس کا بندوبست کرنا ہے۔ غرضیکہ حکومت کے دفاتر ہوں یا کونسل اور پارلیمنٹ' یونیورسٹی یا کالج ہو یا پولیس اور عدالت' زراعت و تجارت ہو یا صنعت و حرفت' ملک و وطن کے ہر شعبہ اور ہر صیغہ کے لئے آدمی پیدا کرنے ہیں جو اپنا فرض منصبی انتہائی لیاقت و قابلیت' محنت و دیانت اور خلوص و سچائی سے انجام دیں گے"۔[۸۵]

"ہندوستان کا دستور جمہوری ہے" اور یہی وہ زمینی حقیقت ہے جس کی بنیاد پر کسی نئے ملی ایجنڈے کی تشکیل کا ڈول ڈالا گیا ہے۔ ایک طرف تو مسلمانوں کو سچے پکے مسلمان بننے کی دعوت دی گئی ہے' انھیں مامور من اللہ بتایا گیا ہے اور دوسری طرف انھیں ایک ایسے کام سے لگ جانے کا مشورہ دیا جارہا ہے جو سراسر اسلامی ایجنڈے سے انحراف پر مبنی ہے۔ اسلام کی تاریخ میں اجتماعی طور پر ایک غیر اسلامی نظام کی خدمت کی دعوت شاید اس سے پہلے اتنے بڑے پیمانے پر کبھی نہیں دی گئی تھی۔ سرسید احمد خان نے برٹش راج کی خدمت بنیادی طور پر صرف دینوی ترقی کا ذریعہ بتایا تھا لیکن یہ نئی دعوت اس سے بھی آگے بڑھ کر پوری امت مسلمہ کو ایک غیر اسلامی نظام کی خدمت پر مذہبی طور پر مامور بتاتی تھی۔ فکری اور عملی ارتداد کی یہ ایک ایسی کھلی دعوت تھی جس کی مثال کم از کم برصغیر کی تاریخ میں اس سے پہلے نہیں ملتی۔

مسلم فکر اور نیا ریاستی عقیدہ

مسلمانوں کو اسلامی فکر سے دور کرنے اور اجنبی افکار کا اسیر بنانے میں ان اصطلاحوں کو بھی بڑا دخل تھا جو بظاہر تو بے ضرر خیالات معلوم ہوتے تھے لیکن دراصل اس کے پردے میں غیر اسلامی نظریات کی تبلیغ ہورہی تھی۔ آزاد ہندوستان میں ریاستی سطح پر سیکولرازم اور جمہوریت کو قومی عقیدے کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔ یہ دونوں اصطلاحیں مسلمانوں کے لیے اتنی اجنبی تھیں

۸۵۔ برہان جنوری ۱۹۶۳ء' ص ۵

کہ اس کے لیے اردو زبان میں کوئی متبادل لفظ تلاش کرنا بھی ممکن نہ تھا۔ بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ہندوستان میں ایک ہندو ریاست کے بجائے جن لوگوں نے سیکولر ریاست کا ڈول ڈالا شاید اس کی وجہ ان کی وسیع النظری ہو۔ لیکن یہ خیال اس لیے صحیح نہیں ہے کہ ہندوازم میں سرے سے اتنی گنجائش نہیں تھی کہ اسے قومی سطح پر اجتماعی زندگی کا منشور بنایا جاسکتا۔ متضاد اور متخالف نظریات کے مختلف ہندو گروہوں جن کے عقائد اور سماجی تصورات ایک دوسرے سے متحارب تھے ان کے لیے ہندوازم کے کسی ایک ایڈیشن پر متفق ہونا سرے سے ممکن نہ تھا۔ پھر یہ کہ ہندوازم اخلاقی تعلیم کے ایک مجموعے کی حیثیت سے اجتماعی زندگی سے فرار کی راہ بتاتا تھا۔ اس کے مطابق فرد کی نجات کے لیے یعنی آواگون کے چکر سے چھٹکارا پانے کے لیے جسے ہندو اصطلاح میں موکچھ پراپت کرنا کہا جاتا ہے' ایک ہی راستہ تھا وہ یہ کہ دنیا سے کنارہ کش ہو کر سالک روحانی ارتقاء کی ایک ایسی منزل پر پہنچ جائے جو اسے تناسخ کے اس چکر سے نجات دلا سکے۔

سیکولرازم کو قومی عقیدے کی حیثیت سے قبول کرنے کی بنیادی طور پر تین وجوہات تھیں۔ اوّلاً ہندوازم میں اجتماعی نظم مملکت کا ایک ایسا تصور مفقود تھا جس پر متضاد ہندو گروہ متفق ہو سکیں۔ ثانیاً ہندوازم کی ترویج و اشاعت کے لئے اسے ایک انفرادی عقیدے اور تہذیبی ورثے کے طور پر قائم رکھنا ہی کافی تھا۔ ثالثاً ہندو مذہب عقیدے اور تہذیب کی سطح پر جس قدامت پرستی اور توہمات کا مجموعہ تھا خود اس کی بقا کے لیے ضروری تھا کہ اسے اصلاحات کا تابع بنایا جائے۔ نئی ریاست نے ہندوازم کی اصلاح کا کام سرکاری طور پر اپنے ذمہ لے لیا۔ دستور کی تدوین میں اس بات کا خاص خیال رکھا گیا کہ آنے والے دنوں میں ان اصلاحات کے زیر اثر ہندوازم کا ایک قابل قبول اور جدید ایڈیشن لوگوں کے سامنے آسکے۔ ریاست نے قومی عقیدے کی حیثیت سے بظاہر تو ہندوازم سے اپنی دوری بنائے رکھی لیکن فی الواقع سرکاری طور پر ریاست کے لئے ایک ایسا عقیدہ تیار کیا گیا جو ہندوازم کے مزاج سے میل کھاتا اور اس کے مستقبل کی ضمانت دیتا تھا۔

برسہا برس یہ بحث چلتی رہی کہ سیکولرازم کا واقعی مفہوم ہے کیا؟ کوئی اسے مذہبی رواداری

پر محمول کرتا تو کوئی دین اور دولة (سیاست) کی علیحدگی سے تعبیر کرتا۔ کسی کو اس بات پر اعتراض تھا کہ اسے مغربی سیکولرازم کا ہم معنی نہ سمجھا جائے' جہاں اس کے معنی خدابیزاری اور لادینی کے ہیں۔ گویا جتنے منہ اتنی باتیں تھیں' البتہ سیکولرازم کی وہ تعریف جس پر تقریباً تمام ہی اکابرین متفق تھے وہ یہ تھی کہ سیکولرازم کا مفہوم دراصل دھرم نرپیکھتا (धर्म-निरपेक्षता) ہے۔ مسلمان سیکولرازم کو لادینی کے مفہوم میں تو قبول کرنے سے انکاری رہے لیکن سیکولرازم کا یہ مفہوم کہ ریاست کا اپنا کوئی مذہب نہیں ہوگا اور وہ تمام ہی مذاہب کی طرف ایک غیر جانبدارانہ رویہ اختیار کرے گی' اس مفہوم نے مسلمانوں میں قبولیت عامہ حاصل کرلی۔ حالانکہ اسلامی نقطہ نظر سے خود یہ تصور لادینیت پر مبنی تھا کہ ریاست کو دین کی رہنمائی سے یکسر آزاد کردیا جائے۔ ہندوازم میں اس تصور کے لئے نہ صرف یہ کہ گنجائش موجود تھی بلکہ ہندوستانی مذاہب میں ترک دنیا کے فلسفے سے اس تصور کو پوری مطابقت تھی۔ ریاست کے اس نئے عقیدے نے جسے غیر مسلموں کے ساتھ ساتھ مسلمانوں نے بھی برضا و رغبت قبول کرلیا تھا' ان مذاہب کے لئے بقا کی کوئی گنجائش نہ تھی جو اجتماعی سیاسی زندگی کی ترتیب و تنظیم کے بغیر اپنی مذہبی زندگی کو ناقص سمجھتے ہیں۔ لہٰذا عملی طور پر سیکولرازم دراصل نئے زمانے میں ہندو نظام زندگی کے نئے قالب کی حیثیت سے سامنے آیا۔ مسلمانوں کو اس بات کا احساس بھی نہ ہوا کہ سیکولرازم کے پردے میں جس اجتماعی نظام کی تبلیغ کی جارہی ہے اور جس کا وہ اب خود ایک حصہ بن چکے ہیں' دراصل یہ سب کچھ اسلام کی بساط لپیٹ کر کفر کی عملداری قائم کرنے کے مترادف ہے' لیکن چونکہ ارتداد کی یہ دعوت سیکولرازم اور جمہوریت جیسی میٹھی اصطلاحوں میں دی جارہی تھی' اس لیے اصل صورتِ حال کا ادراک کرنے میں بڑے بڑے اہل دانش ناکام رہے۔

مسلمان زوال کی صدیوں میں بھی اس یقین سے سرشار رہے ہیں کہ ان کا دین قیامت تک کے لیے واحد راہِ ہدایت ہے۔ وحدتِ ادیان کے تصور کے باوجود اسلامی عقیدے کے مطابق دنیا کے تمام مذاہب منسوخ ہو چکے ہیں۔ تمام امتیں معزول ہو چکی ہیں اور رہتی دنیا تک کے لئے قیادت و

سیادت کے منصب پر امت مسلمہ کو فائز کیا گیا ہے۔ عقیدے کی اس توجیہ پر امت کے تمام گروہ ہمیشہ متفق رہے ہیں۔ دوسرے مذاہب سے اسلامی مکالمہ یا گفت و شنید انہیں بنیادوں پر کی جاسکتی ہے۔ لیکن نئے ہندوستان میں جہاں ریاست نے اجتماعی امور زندگی میں الٰہی ہدایات کا صاف انکار کردیا تھا' اسلام کے بارے میں سرکاری موقف یہ تھا کہ دوسرے مذاہب کی طرح وہ بھی ایک مذہب ہے جسے انفرادی اور ملی زندگی میں محدود سرگرمیوں کی آزادی حاصل رہے گی۔ نئے ہندوستان کے اہم ترین نظریاتی معمار جواہر لعل نہرو نے اپنی موت سے ۳ سال پہلے ۱۹۶۱ء میں ریاست کے مذہبی عقیدے پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ان کا سیکولر ہندوستان مذہب کی مخالفت پر قائم نہیں ہے بلکہ "یہ ایک ایسی ریاست ہے جو تمام مذاہب کا یکساں احترام کرتی ہے اور ان کے لیے یکساں مواقع فراہم کرتی ہے"۔[۸۶] سیکولرازم کے اس تصور کو قبولیت عام ملنے سے سب سے بڑا نقصان یہ ہوا کہ خود مسلم ذہنوں میں دوسرے بہت سے مذاہب کی طرح اسلام بھی اسی قبیل کا ایک دین بن کر رہ گیا۔ جو لوگ اب تک صرف اور صرف اسلام کو کلی حقیقت سمجھتے آئے تھے وہ محض اس بات پر مطمئن ہوگئے کہ موجودہ نظام باطل ادیان کی طرح ان کے مذہب کو بھی تحفظ اور بقا کی ضمانت دیتا ہے۔

سیکولرازم بظاہر تو ایک بے ضرر' غیر جانبدار قومی عقیدے کی حیثیت سے سامنے لایا گیا۔ بات یہ کہی گئی کہ ریاست کا اپنا کوئی مذہب نہ ہوگا لیکن عملی زندگی میں سیکولر عقیدے کے اثرات نے جب مذہبی زندگی میں مداخلت شروع کردی تو صاف محسوس ہونے لگا کہ سیکولرازم فی نفسہٖ ایک مکمل مذہب ہے۔ ہندوؤں کی مذہبی زندگی میں نئے سیکولر ڈھانچے مثلاً عدالتوں کی وقتاً فوقتاً مداخلت نے مذہبی اصلاح کے کام کو اپنے ذمہ لے لیا۔ مسلمان جن کے یہاں اجتماعی زندگی کا تصور بڑی وضاحت کے ساتھ موجود تھا اور جن کے یہاں اولی الامر کی اطاعت اور اس منصب کے قیام

86. See S. Gopal, (ed.), *Jawaharlal Nehru: An Anthology* (Oxford University Press: Delhi), 1980, p. 330.

کو مذہبی فریضہ بتایا گیا تھا' ان کے لیے اس نظری سیکولرازم میں ملی زندگی کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔ کہنے کو تو ریاست نے ایک غیر جانبدارانہ لب ولہجہ اختیار کیا تھا لیکن عملی طور پر خود اس تصور نے ایک نئے دین کی حیثیت حاصل کرلی جسے قولاً و فعلاً قبول کر کے مسلمان اسلامی فکر کے دائرے سے باہر آ گئے۔

جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بتایا ہے' سیکولرازم کا یہ نیا دین ہندو مذہب کے مزاج سے عین مطابقت رکھتا تھا کہ ہندوازم خود ہندو مفکروں کے مطابق کوئی باقاعدہ مذہب نہیں بلکہ محض ایک تہذیبی ورثہ تھا۔ ریاست کا نظم و نسخ جس انداز سے بھی چلایا جائے' ہندوازم کو اس سے کچھ سروکار نہ تھا۔ گاندھی جیسے مذہبی آدمی بھی' جن کا یہ دعوی تھا کہ "ان کی زندگی کی معمولی سے معمولی سرگرمی بھی مذہب سے کنٹرول ہوتی ہے"۔[۸۷] وہ بھی اجتماعی امور سے ہندوازم کو بے دخل کرنے میں ہی عافیت سمجھتے تھے۔ نئی ریاست کے مذہبی عقیدے کی وضاحت کرتے ہوئے انھوں نے ایک بار لکھا تھا:

> "میں اپنے مذہب کی قسم کھاتا ہوں' میں اس کے لئے جان بھی قربان کردوں گا۔ لیکن یہ میرا ذاتی معاملہ ہے' ریاست کو اس سے کچھ بھی علاقہ نہیں۔ ریاست تمہارے سیکولر امور مثلاً صحت' رسل و رسائل' امور خارجہ' کرنسی وغیرہ کی نگہبانی کرے گی مذہب کی نہیں۔ یہ دراصل ہر شخص کا خالصتاً ذاتی معاملہ ہے"۔[۸۸]

گاندھی کے لئے مذہب کو انفرادی معاملہ قرار دینا ان کے عقیدے کا صحیح ترین اظہار تھا

---

87. See Raghawan Iyer, (ed.), *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, vol. 1: *Civilization, Politics, and Religion* (Clarendon Press: Oxford), 1986, p. 391.

88. Quoted by Justice Ahmadi on p. 46 *S.R. Bommai v. Union of India* Constitution, Art. 356. Judgment of the Supreme Court of India b y a Special Bench of five judges along with written submissions of Counsels, SCA 1994 (2), Scale vol. II, no. 1 14-20 March.

لیکن مسلمانوں کے لئے اس خیال کو تسلیم کرلینا ایک ایسی جسارت تھی جس کے بعد نہ تو دین اپنی صحیح حیثیت سے باقی رہتا تھا اور نہ ہی ان کا ایمان۔ اسلام کو فرد کا طریقۂ عبادت نماز و روزہ اور اوراد و وظائف کا مجموعہ قرار دینا گویا بھکشوؤں کے ایک نئے اسلام ایجاد کرنے کے مترادف تھا۔ یہ فی نفسہٖ ایک ایسی جسارت تھی جس کی مثال اسلامی تاریخ میں اس سے پہلے نہیں ملتی۔

سیکولرازم کو اگر صرف نئی ریاست کے سرکاری عقیدے کی حیثیت حاصل ہوتی اور مسلمانوں میں یہ احساس جاگزیں ہوتا کہ ریاست کا یہ نیا عقیدہ ان کی اسلامی فکر سے میل نہیں کھاتا تو یہ شاید اتنی تشویش ناک بات نہ ہوتی۔ لیکن سانحہ یہ ہوا کہ اس نئے عقیدے کو اسلامی فکر سے ہم آہنگ سمجھ لیا گیا اور امت کے ذی شعور افراد بھی اس نئے عقیدے کی حمایت اور اس کی نشرو اشاعت میں زور و شور سے لگ گئے۔ یہ خیال جاتا رہا کہ یہ نیا عقیدہ بذات خود ایک نئے دین کی حیثیت رکھتا ہے۔ جس کے استحکام کا واضح مطلب یہ ہے کہ اسلام کو اجتماعی زندگی سے بے دخل کردیا جائے۔ اس سے پہلے سقوط خلافت کے بعد ترکی میں اسلام کو دیس نکالا دے کر سیکولرازم نے ریاستی مشنری پر جس طرح اپنا تسلط قائم کرلیا تھا' اس سے ہمارے اہل فکر بے خبر نہ تھے' وہ یہ بھی جانتے تھے کہ یہ نیا دین جو بظاہر تمام دوسرے ادیان کو پھلنے پھولنے کی ضمانت دیتا ہے' دراصل اسلام جیسے کسی مذہب کو ہرگز برداشت نہیں کرسکتا جو ریاست کی اجتماعی زندگی کو بھی اپنے اصولوں پر چلانا چاہتا ہے۔ اہل نظر سے یہ بات پوشیدہ نہ تھی کہ ترکی میں جب سیکولرازم کو ریاستی مشنری پر ایک بار غلبہ حاصل ہوگیا تو اس نے صرف چند برسوں میں اسلامی تہذیب کے تمام مظاہر کی بساط لپیٹ دی۔ ۱۹۲۴ء میں ادارۂ خلافت کی معطلی' ۱۹۲۵ء میں مذہبی احکام کی منسوخی' ۱۹۲۶ء میں شرعی عدالتوں کا خاتمہ اور بالآخر ۱۹۲۸ء میں ریاستی مذہب کی حیثیت سے اسلام کو دیس نکالا دے دیا گیا۔[۸۹] کچھ یہی صورتِ حال لینن کے روس میں پیش آئی تھی کہ جب ایک بار مذہب کو ریاستی

89. Bemad Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford University Press: London), 1968, pp 239-93.

مشنری سے معزول کردیا گیا تو پھر اصلاح و ترقی کے نام پر ایسے حالات پیدا کئے گئے کہ محدود ملی زندگی میں بھی مذہبی تہذیب کے مظاہر کا برقرار رہنا مشکل ہوگیا۔ بعض لوگوں نے ان تاریخی تجربوں کی نفی کے لئے یہ دلیل دی کہ ہندوستانی سیکولرازم' روسی الحاد یا مغرب کی مذہب بیزاری سے بالکل مختلف شئ ہے۔ یہاں اگر ریاست کا اپنا کوئی مذہب نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک کثیر قومی اور کثیر المذہبی ملک میں کسی ایک دین کی پیروی ممکن نہیں۔ ہندوستانی سیکولرازم مذہب کی مخالفت کے بجائے تمام مذاہب کی یکساں ترویج و اشاعت کی ضمانت دیتا ہے۔ ہندو جن کے مذہبی خیال کے مطابق تمام راستے حق کی طرف جاتے ہیں' ان کے لیے سیکولرازم کا یہ تصور عین ان کے اسی خیال کی تشریح تھی' لیکن مسلمان جو خود کو آخری آسمانی پیغام کا حامل سمجھتے ہیں اور جنہیں یہ دعویٰ ہے کہ فی زمانہ صرف ان ہی کے پاس خدا کا آخری پیغام اپنی اصل شکل و صورت میں موجود ہے' ان کے لئے مذہبی طور پر سیکولرازم کا یہ تصور بھی قابل قبول نہیں ہوسکتا تھا' لیکن اس خوف سے کہ اگر سیکولرازم کو سرکاری عقیدے کی حیثیت نہ دی گئی تو ملک کی اکثریت کا مذہب سرکاری حیثیت حاصل کرلے گا۔ مسلم قائدین نے اسی میں عافیت جانی کہ اس کثیر المذہبی ملک کے لئے سیکولرازم کو سرکاری مذہب کی حیثیت سے قبول کرلیا جائے۔ حالانکہ سیکولرازم کے نام پر جو چیز پیش کی جارہی تھی وہ خود اپنی جگہ ایک مکمل مذہب کی حیثیت رکھتی تھی اور فکری اور تہذیبی طور پر ہندوازم سے پوری طرح ہم آہنگ تھی۔[۹۰] اگر نئی ریاست میں کھلے عام ہندوازم کو ریاستی

۹۰۔ ہندومت کی مقبول عام تعریف کے مطابق اسے مذہب کے بجائے تہذیبی اظہار (طریقۂ حیات) کہنا زیادہ قرین حقیقت ہے۔ ہندو مذہب کا اصل ہدف یہ ہے کہ وہ فرد کو ایک لامتناہی آواگون کے سلسلے سے نجات دلاسکے۔ اس مقصد کے حصول کے لئے گو کہ اہل مذاہب کے درمیان اختلاف ہے البتہ اس ہدف کے حق ہونے کے سلسلے میں تقریباً تمام ہی ہندو گروہوں کا اجماع ہے۔ ہندو تصور کائنات کے مطابق فرد کے لئے نجات (مکھا) کی واحد راہ یہ ہے کہ وہ دنیاوی آلائشوں سے مکمل کنارہ کشی اختیار کرلے۔ ہندوازم کے اس تصور کو کورٹ کے مختلف فیصلوں میں متفقہ اور مسلمہ تعریف کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: A.I.R., 1966, S.C. at 1130

مذہب کی حیثیت دی جاتی تو یقیناً مسلمان اس سے اظہار برأت کرنے میں پس و پیش نہ کرتے۔ لیکن اس خیال کے عام ہو جانے سے کہ سیکولرازم ایک بے قالب اور بے ضرر نظریہ ہے، مسلم فکر میں سیکولرازم کو بآسانی داخلہ مل گیا۔ مسلمانوں کی تمام مؤقر جماعتیں، شخصیات اور معروف علمائے کرام نے سیکولرازم کو سرکاری مذہب کی حیثیت سے نہ صرف یہ کہ خوش دلی سے قبول کر لیا بلکہ وہ قولاً و فعلاً اس نئے سرکاری مذہب کی حمایت میں رطب اللسان ہو گئے۔ مولانا آزاد، حسین احمد مدنی، سید محمود، عبدالجلیل فریدی اور معاصر علماء میں ابوالحسن علی ندوی، مولانا اسعد مدنی غرض کوئی قابل ذکر نام ایسا نہیں ہے جس نے آزاد ہندوستان میں سیکولرازم کو مسلمانوں کے لئے راہِ نجات نہ بتایا ہو۔ دینی جماعتوں کی قرارداد، ملی اجلاس کی تجاویز، گذشتہ پچاس برسوں میں ملی سرگرمیوں کی شاید ہی کوئی ایسی رپورٹ دیکھنے کو ملے جس میں سیکولرازم کی بقا اور استحکام پر زور نہ دیا گیا ہو۔ طوالت کے خوف سے ہم صرف مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ کی کتاب سے ایک مثال پیش کرتے ہیں:

> "جمہوریۂ ہند کے سیکولر دستور میں تمام فرقوں اور قوموں کے مذہب، کلچر اور عقیدہ کی ضمانت دی گئی ہے۔ اس دستور کی نظر میں ملک کے مختلف فرقے اور آبادی کے مختلف العقیدہ عناصر برابر ہیں۔ یہ دستور ایک ایسے ملک کے لئے جہاں متعدد قومیں، مختلف مذاہب اور مختلف تہذیبوں کے لوگ رہتے ہیں موزوں ترین دستور ہے۔"[۹۱]

سیکولرازم نے اس دور کی مسلم فکر کو اس حد تک متاثر کیا کہ ذی شعور علماء نے نہ صرف یہ کہ اس تصور کو بے ضرر سمجھ کر قبولیت عامہ بخشا بلکہ ہندوستان جیسے کثیر الملتی ملک کے لئے اس نئے عقیدے کو لازمی بھی قرار دیا، بقول مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ:

> "ہمارا ملک (ہندوستان) ایک وسیع اور عظیم ملک ہے۔ یہاں کم سے کم ایسے تین پودے تھے جن کا باقی رہنا ضروری تھا اور ان کے ختم کر دینے سے اس ملک کے رقبہ

۹۱۔ راشد شاز، لیام گم گشتہ، ص ۴۸

اور وسعت کے تناسب سے تین بڑے زہریلے سانپ نکل آئے۔ ایک عدم تشدد (Non-voilence) کا پودا' دوسرا لا مذہبیت (Secularism) کا پودا اور تیسرا جمہوریت (Democracy) کا پودا"۔[۹۲]

بات یہیں ختم نہیں ہوتی' اس دور کے بیشتر علماء کرام اور ملی قائدین سیکولرازم کے اس سرکاری عقیدے کے مبلغ نظر آتے ہیں۔ الیکشن کے دنوں میں دینی جماعتوں کی طرف سے جاری کی جانے والی اپیلوں میں انتہائی بے شرمی کے ساتھ سیکولرازم کی بقا اور استحکام کے لئے ووٹ ڈالنے کی اپیل کی جاتی ہے۔ اس کارِ لایعنی اور کفر بواہ میں 'باستثناء چند' مسلمانوں کی تمام ہی روحانی اور فکری قیادتیں شامل رہی ہیں۔ صورتِ حال کی نزاکت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کے ایک بڑے فکری قائد اور عالمی شہرت یافتہ عالم دین کے یہاں ان کی موت سے چند ماہ قبل جب اپوزیشن لیڈر سونیا گاندھی اور وزیر اعظم اٹل بہاری واجپئی عیادت کے لئے گئے تو مولانا موصوف نے ان دونوں سیاست دانوں کو یہ نصیحت کی کہ ملک کی نجات کے لیے ضروری ہے کہ یہاں سیکولرازم' ڈیموکریسی اور عدم تشدد کو فروغ دیا جائے۔[۹۳] اس دور کی مسلم فکر کے اصل محور سے ہٹ جانے کا اس سے بڑا ثبوت اور کیا ہوسکتا ہے کہ ایک خداترس عالم دین کی زبان سے انفرادی اور اجتماعی نجات کے لئے' اسلام کے بجائے سیکولر ڈیموکریسی کی مدح سرائی سننے کو ملے۔

مذہبی آزادی

سیکولرازم کو اجتماعی زندگی کے لیے ایک متبادل کی حیثیت سے قبول کرلینے کا منطقی نتیجہ یہ نکلا کہ اسلام کا دائرہ کار اب ان ہی شعبوں تک محدود ہو کر رہ گیا جسے سیکولر عقیدہ بوجوہ براہِ راست

۹۲۔ ایضاً' ص ۴۷-۴۶

۹۳۔ بحوالہ ملی ٹائمز انٹرنیشنل' نئی دہلی' ستمبر ۱۹۹۹ء' جلد ۶' شمارہ ۳' ص ۴

کنٹرول کرنا نہیں چاہتا تھا۔ مذہبی آزادی کا تصور اسلامی فکر میں ایک اجنبی خیال تھا اس لئے کہ اسلام جو خود پوری زندگی کو کنٹرول کرنے کا دعویدار ہو اس کے لئے عمل کی آزادی کا مفہوم ایک لغو تصور تھا' لیکن نئی صورتِ حال میں جہاں اسلام کو منصب ہدایت سے معزول کردیا گیا تھا اس کے لیے عبادات اور اخلاقیات کی سطح پر دائرہ عمل متعین کرنے کی کوشش کی گئی۔ اسلام پر عمل کرنے کے لیے مذہبی آزادی کی ضمانت خود اس بات کا اعلان تھا کہ اب تہذیب کی حیثیت سے نہ صرف یہ کہ اسلام کی موت واقع ہو چکی ہے بلکہ مسلم فکر زوال کی ایک ایسی سطح پر پہنچ چکا ہے جہاں اسے مذہبی آزادی کی ضمانت میں بھی عافیت محسوس ہوتی ہے۔ لیکن مذہب کا دائرہ کار کہاں ختم ہوتا ہے اور سیکولرازم کے ریاستی عقیدے کی تحویل میں انسانی زندگی کا کتنا حصہ ہے' اس بارے میں مسلم ذہن میں کنفیوژن باقی رہا۔ گو کہ مسلم پرسنل لاء کو شریعت کا متبادل قرار دے کر مسلمان یہ سمجھتے رہے کہ پرسنل لاء کے تحفظ سے ان کی شریعت کو اس ملک میں تحفظ کی ضمانت مل سکتی ہے۔ لیکن پرسنل لاء کے مقدمات میں غیر مسلم ججوں کی مسلسل چھیڑ چھاڑ سے گاہے بگاہے مسلم ذہنوں میں یہ سوال بھی پیدا ہوتا رہا کہ کیا کسی غیر مسلم جج کو شریعت کی تشریح و تعبیر کا حق دیا جاسکتا ہے؟ کیا اسلامی شریعت اپنے فیصلوں کے نفاذ کے لیے غیر مسلم جج اور غیر مسلم نظام کا سہارا لے سکتی ہے؟

جیسا کہ ہم نے ابھی اوپر اشارہ کیا ہے کہ اسلامی فکر میں مذہبی آزادی کی اصطلاح ایک اجنبی تصور ہے۔ دستور نے جس مذہبی آزادی کی ضمانت دی تھی' اس میں اسلام کو ایک جیتے جاگتے' زندہ و توانا تہذیب کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا گیا تھا۔ یہاں مذہبی آزادی کا تصور دراصل سیکولر نظام کو ذہن میں رکھتے ہوئے وضع کیا گیا تھا۔ ہندوازم کے مختلف فرقوں بدھ' جین' سکھ اور عیسائی فرقوں کے لئے مذہبی رسوم کی انجام دہی کا جو تصور رائج تھا اسی پر اسلام کو بھی قیاس کرلیا گیا۔ دستورِ ہند کی دفعہ ۲۵ الف کے مطابق:

"امن عامہ' صحت' اخلاقیات اور اس حصّے کے دوسرے متعلقات کی اتباع کرتے ہوئے ہر شخص کو یکساں طور پر ضمیر کی آزادی' مذہب کے اعلان' اس کی اتباع اور تبلیغ کا حق

حاصل ہوگا"۔[94]

مذہبی آزادی کے اس محدود تصور نے اسلامی رسوم، تقریبات اور نماز و روزہ کی حد تک اسلامی مظاہر کو محدود کر دیا اور بقول اقبال وہی صورت حال پیدا ہو گئی کہ ع

ملا کو جو ہے ہند میں سجدے کی اجازت
ناداں یہ سمجھتا ہے کہ اسلام ہے آزاد

بحث کا یہ پہلو کہ مذہبی آزادی کا دائرہ کہاں تک وسیع ہو سکتا ہے یا یہ کہ مذکورہ آزادی میں مذہب کا دراصل کون سا تصور زیر بحث ہے، اس بارے میں دستور میں گو کہ بحث نہیں کی گئی ہے البتہ سپریم کورٹ نے ہندو اوقاف کے ایک مقدمے میں اس بات کی وضاحت اس طرح کی ہے:
"کسی مذہب کے لازمی اجزاء کیا ہیں اس بارے میں کوئی فیصلہ مذکورہ مذہب کے عقائد کی بنیاد پر ہی کیا جائے گا"۔[95]

لیکن عملی طور پر اس ضمانت کو کہ مذہب کی تشریح و تعبیر کا حق متعلقہ مذہبی گروہ کو حاصل ہے، سنجیدگی سے نہیں لیا جا سکتا، اس لئے کہ کورٹ کے ایسے بے شمار فیصلے موجود ہیں جس میں اصلاحی جذبے سے کام لیتے ہوئے کورٹ نے براہِ راست ہندو مذہب کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا ہے۔ مثال کے طور پر ہندو پرسنل لاء میں تبدیلی، ہندوؤں کو طلاق کا حق دینا، بچپن کی شادیوں کی ممانعت، ہندوؤں میں بین ذاتی شادیوں کو قانونی طور پر صحیح قرار دینا، دیوداسی کے ادارے کو ختم کرنا اور ہریجنوں کے لئے مندروں کے دروازے کھولنا یہ سب اس بات پر دال ہیں کہ مذہب کا وہ تصور جو خود اہل مذہب پیش کریں عدلیہ کے نزدیک کبھی بھی قابل قبول نہیں رہا ہے۔ اسی طرح ہم مسلم پرسنل لاء کے معاملے میں کورٹ کا رویہ دیکھ چکے ہیں، جس نے بعض اوقات، مسلم لاء کی تشریح و تعبیر کو، یونیفارم سول کوڈ کے رہنما اصولوں کے تابع کرنے کی کوشش کی۔ "مذہبی آزادی" کے

94. *Constitution of India*.
95. Commissioner, *Hindu Religious Endowments v. Lakshmindra*, 1954, Supreme Court Appeals, pp 431-2.

تصور میں ایک زندہ و توانا تہذیبی قوت والے اسلام کی نہ تو کوئی گنجائش رکھی گئی ہے اور نہ ہی مسلمانوں نے کبھی مذکورہ مذہبی آزادی سے نماز و روزے اور میلاد و مجلس کے انعقاد کی ضمانت سے زیادہ کچھ اور مراد لیا ہے۔ دستوری طور پر اس بارے میں ریاست کا جو بھی نقطہ نظر ہو یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ مسلم فکر میں مذہبی آزادی کے اس تصور کے داخلے سے آنے والے دنوں میں اسلام کی all-embracing حیثیت عام مسلم ذہن سے محو ہوتی چلی گئی۔

مذہبی آزادی کے اس محدود تصور میں صرف ان مذاہب کے لیے پھلنے پھولنے کے مواقع تھے جو دین اور ریاست کی تفریق کو مذہبی طور پر جائز سمجھتے ہیں۔ ہندوازم میں چرچ اور ریاست کی تفریق سے کوئی مسئلہ پیدا نہ ہوتا تھا کہ وہاں نہ تو کسی روحانی ادارے کو مرکزی حیثیت حاصل تھی اور نہ ہی ریاست کے رہنما اصولوں کے لیے کوئی واقعی ہدایت موجود تھی۔ جہاں نہ دین کا کوئی واضح تصور ہو اور نہ ہی دولۃ (سیاست) کا' وہاں ان دونوں کی علیحدگی کا سوال ہی کب پیدا ہوتا تھا۔ لیکن اس کے برعکس مسلمانوں کے یہاں دین و دولۃ کی وحدت عقیدے کا مسئلہ تھا۔ اس لیے مذہبی آزادی کے اس محدود تصور میں جو دین و دولۃ کی تفریق پر قائم کی گئی تھی مسلمانوں کی تسکین کا کوئی سامان نہ تھا۔ سیکولرازم کے شارحین مذہبی آزادی کا جو مفہوم متعین کرتے تھے اس میں اجتماعی زندگی میں مذہب کے عمل دخل کی سخت ممانعت تھی۔ جو لوگ نئے سیکولر عقیدے اور جمہوری مذہب کے قیام میں پیش پیش تھے' وہ کسی بھی قیمت پر مذہب کو انفرادی عقائد اور رسوم سے آگے بڑھ کر کوئی سماجی رول دینا نہیں چاہتے تھے۔ دستور ساز اسمبلی کی بحث میں حصہ لیتے ہوئے امبیڈکر نے واضح الفاظ میں یہ بات کہی تھی کہ ہمیں مذہب کی ایک ایسی تعریف متعین کرنی ہوگی جو اسے عقائد اور مجموعہ رسوم تک ہی محدود رکھے۔ رہے اجتماعی زندگی سے متعلق قوانین مثلاً کرایہ دار سے متعلق قوانین و وراثت کے مسائل تو اس میں مذہب کا عمل دخل دینا مناسب نہیں۔[۹۶] امبیڈکر کے اس خیال کو محض ان کی ذاتی رائے نہیں قرار دیا جاسکتا کہ آگے چل کر بمبئی ہائی کورٹ

96. *Constituent Assembly Debates*, vol. 7, p. 781

نے بھی مذہب کی اسی تعریف کی توثیق کی بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر رتی لال بنام حکومت بمبئی کے مقدمے میں کورٹ نے مذہب کو محض ایک اخلاقی دبستان کی حد تک محدود کردیا:

"غرض یہ کہ ایک شخص کے لئے جو کچھ بھی اس کے ضمیر کے مطابق ہو اور جس اخلاقی ضابطہ کے تحت اس کی زندگی کے امور انجام پاتے ہوں، دستور کی تفہیم کے مطابق دراصل وہی اس کا مذہب قرار پائے گا۔ کسی مذہب میں سیکولر سرگرمیاں بھی شامل ہوسکتی ہیں اور اس کے بعض پہلو سیکولر بھی ہوسکتے ہیں لیکن ان سیکولر سرگرمیوں یا پہلوؤں کو دستور کی رو سے مذہب قرار نہیں دیا جاسکتا"۔[97]

بنظر غائر جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مذہبی آزادی کی ضمانت اسلام کو اس کی اصل ہیئت میں برتنے کی ضمانت فراہم نہیں کرتا بلکہ اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ مذہب خواہ کوئی بھی ہو اس کا اپنا تصور خواہ کتنا ہی ہمہ گیر کیوں نہ ہو موجودہ سیکولر نظام میں اگر اسے زندہ رہنا ہے تو صرف اسی شکل میں کہ وہ رسوم و عبادات سے آگے کی کوئی بات نہ کرے۔ مسلمان جس مذہبی آزادی کے تحفظ کا نعرہ بلند کرتے رہے، دراصل سرے سے اس میں اتنی گنجائش نہ تھی کہ وہ اسلام کے مطالبات پورے کرسکتا۔ ایک ایسے مذہب کے لیے جو اپنی بقا اور فروغ کے لیے نظامِ عدل کے قیام کو لازمی قرار دیتا ہو۔ اس محدود مذہبی آزادی میں اسے بروئے کار لانے کی کوئی گنجائش نہ تھی۔

ہندوستانی قومیت اور وطن پرستی

آزادی کے بعد متحدہ قومیت کے نعرے میں مسلمانوں کے لیے اب پہلی جیسی کشش باقی نہیں رہ گئی تھی کہ اب ان کے ہم وطنوں کے ہاتھ ان کے خون سے رنگین تھے۔ ملک میں ہر طرف آگ و خون کا بازار گرم تھا اس لیے اس بات میں اب کوئی وزن نہیں رہ گیا تھا کہ اس ملک

97. A.I.R. 1953, Bombay, p. 242.

کے ہندو اور مسلمان مشترکہ طور پر خوابوں کا ہندوستان تعمیر کریں گے۔ لیکن وطن پرستی کی جو شراب ہندوستانی مسلمانوں کو مدتوں سے پلائی جاتی رہی تھی اور جسے عین جزوِ دین بتایا گیا تھا اس سے دامن چھڑانا کچھ آسان بھی نہ تھا۔ آزادی کے بعد متحدہ قومیت کا نعرہ تو خود بخود تاریخ کے dust-bin کی نذر ہو گیا' البتہ مسلم ذہنوں میں یہ بات کسی نہ کسی درجے میں ضرور باقی رہی کہ وطن کی محبت ان کے ایمان کا حصہ ہے۔ حب الوطن حب الایمان جیسے ایک انتہائی لغو اور غیر اسلامی خیال کو صرف عربی زبان کا قالب مل جانے سے مسلمانوں کو ایسا لگا کہ شاید یہ قول وحی الٰہی کی طرح معتبر ہے۔ عربی زبان کے بہت سے ایسے مقولے جن کی کوئی اسلامی حیثیت نہ تھی' فکری زوال کے دور میں ہمارے یہاں نص کی حیثیت اختیار کر چکے تھے۔[۹۸] اس بارے میں تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔

ہندوازم کے برعکس اسلامی عقیدے میں وطن کی پرستش کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور نہ ہی اسلام وطنی' لسانی' نسلی اور جغرافیائی شناخت کو کوئی اہمیت دیتا ہے۔ اسلامی تصور کے مطابق پوری کائنات مومن کے لیے مسخر کی گئی ہے۔ یہاں زمین کے کسی خاص خطے کو نہ تو کوئی اہمیت حاصل ہے اور نہ ہی تقدس' الا یہ کہ اللہ نے خود ہی کسی خاص جگہ کو اپنے فضل اور تقدس سے سرفراز کیا ہو۔ اسلام میں امت کی تشکیل نظری بنیادوں پر کی گئی ہے۔ مومن دنیا کے کسی بھی حصے میں رہتا ہو' دینی اعتبار سے ایک ہی رشتہ میں پرویا ہوا ہے۔ پھر یہ کہ اسلامی تصورِ کائنات میں مومن کے لیے حق کا ساتھ دینا اور تمام وطنی اور قبائلی وفاداریوں سے اوپر اٹھ کر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے

۹۸۔ مثلاً حب الوطن حب الایمان کو وطن پرستی اور قومیت کے لئے بطور دلیل پیش کیا جاتا تھا۔ مالایدرک کلہ لایترک جلہ کی بنیاد پر شریعت کا ہمہ گیر تصور صرف عائلی قوانین تک محدود ہو کر رہ گیا تھا۔ الضرورات تبیح المحظورات کے لغو کلیے نے حلال و حرام کی تمیز یکسر ختم کر دی تھی۔ اھون البلیتین کے مفروضہ اصول نے حالت اضطرار ہی نہیں بلکہ عمومی صورتِ حال کے لئے ایک مسلمہ اصول کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔

فریضے کی ادائیگی کو اس کی مذہبی ذمہ داری بتایا گیا ہے۔ یہاں بنیادی طور پر وفاداری اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے ہے، جس کے آگے دنیا کی تمام دوسری وفاداریاں پھیکی پڑجاتی ہیں۔ لیکن مسلم ذہنوں میں تحریک آزادی کے ہیجانی دنوں میں انگریز دشمنی اور وطن دوستی کا جو غلغلہ بلند ہو گیا تھا اس نے مسلم فکر میں مستقل طور پر اپنی جگہ بنالی۔ لہٰذا وطن سے وفاداری کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی وفاداری کے ہم معنی سمجھ لیا گیا۔ آزادی کے بعد مسلم vocabulary میں ملک اور ملت ہم معنی الفاظ قرار پائے اور مسلم قیادت نے ملک و ملت کی وفاداری اور ملک و ملت کی خدمت گزاری کو عین جزوِ اسلام کی حیثیت سے پیش کیا۔ وطن کی خدمت کے شوق نے کچھ ایسی شدت اختیار کی کہ ہندوستانی مسلمانوں کو سیاسی سرحدوں کے باہر بسنے والے مسلمانوں کے معاملات سے کوئی دلچسپی نہ رہی۔ علماء ہند کے سرخیل مولانا حسین احمد مدنیؒ نے وطن عزیز کی خدمت اور غیر ملکی مسلمانوں سے اپنی لاتعلقی کا اظہار کچھ اس طرح کیا:

> ”تقسیم ہند نے مسلم مفادات بھی تقسیم کردیے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ جو چیز پاکستانی مسلمانوں کے لیے مفید ہو وہ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے بھی مفید ہو بلکہ ممکن ہے کہ کوئی معاملہ پاکستانی مسلمانوں کے لیے مفید ہو اور ہندوستانی مسلمانوں کے لیے تباہ کن ہو۔ ظاہر ہے کہ ہم پر پاکستانی مسلمانوں کی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، وہ خود اپنے ذمہ دار ہیں۔ ہم پر انڈین یونین کے ۴ کروڑ مسلمانوں کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ ہمیں ہر موقع پر وہ صورت اختیار کرنی ہے جو انڈین یونین کے مسلمانوں کے لیے مفید ہو۔ ہم اسلامی تعلیمات کا گہری نظر سے مطالعہ کر کے جس قدر اس پر صحیح طور سے عمل پیرا ہونے کی کوشش کریں گے اسی قدر وطن عزیز کے بہترین بہادر محافظ اور اس کے اہم ترین جزء ثابت ہوں گے“۔[۹۹]

مسلم فکر میں وطن پرستی اور قومیت کے در آنے سے ایک بڑا نقصان یہ ہوا کہ ”منفعت

۹۹۔ الحرم میرٹھ، حضرت مولانا حسین احمد مدنی نمبر، ص ۱۱۴

ایک ہے اس قوم کی نقصان بھی ایک" کا تصور جاتا رہا۔ مسلمان ہی نہیں بلکہ مسلم فکر بھی nation-state میں بٹ کر رہ گئی۔ مومن کی وفاداری ہمیشہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی وفاداری کے تابع رہی ہے لیکن جب ایک بار نظری طور پر امت کے مفاد کی تقسیم کو قبول کرلیا گیا تو پھر ملک سے وفاداری کسی اخلاقی اصول کے تابع نہ رہی بلکہ اس طرح کے اعلان کو کہ "بے شک ہم وفادار ہیں مگر صرف مادرِ وطن کے وفادار ہیں"۔[۱۰۰] صحیح اسلامی عقیدے کا اظہار سمجھ لیا گیا بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر ہندوستانی مسلمانوں کے مسائل کو ملک کی غیر مشروط وفاداری سے مشروط کردیا گیا' بقول مولانا ابوالکلام آزاد "آپ ہندیونین سے غیر مشروط وفاداری کیجیے پھر آپ کو پریشانی اور پشیمانی کا کوئی موقع نہ ہوگا"۔[۱۰۱] حب الوطنی اور وفاداری کے بیانات اگر محض سیاسی نوعیت کے ہوتے تو اسے نظامِ جبر کی وقتی پیداوار پر محمول کیا جاسکتا تھا۔ ایسی صورت میں مسلم فکر میں ان افکار کے دخول کی گنجائش نہ ہوتی لیکن بدقسمتی سے ہوا یہ کہ مستند علماء کرام نظامِ کفر کی خدمت گزاری کو جزوِ ایمان بتانے لگے۔ ان بزرگوں سے یہ فاش غلطی اس لیے ہوئی کہ انھوں نے ملک اور ملت کو ایک دوسرے کا مترادف سمجھ لیا حالانکہ ملک ایک محدود جغرافیائی حقیقت تھی اور ملت ایک بین الاقوامی امکانات کا حامل گروہ۔ لیکن جو لوگ کبھی وطنیت کی بنیاد پر تشکیل ملت کی غلط فہمی میں مبتلا رہے ہوں' ان کے یہاں اس خلطِ مبحث کا پیدا ہو جانا کچھ عجب نہ تھا۔ وطن پرستی نے فکر و نظر کو ایک ایسے زوال سے دوچار کردیا کہ اب ملک میں مسلمانوں کے روشن مستقبل کے لیے خود کو جمہوری نظام میں مفید ثابت کرنے اور خدمت کا صحیح جذبہ پیدا کرنے کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہ رہا۔ بقول مولانا حسین احمد مدنی جو عملی قیادت سے سبکدوش ہو کر فکری قیادت تک محدود ہوگئے تھے:

"اگر مسلمان چاہتے ہیں کہ ان کا مستقبل زیادہ شاندار اور روشن ہو تو ان کا فرض ہے کہ

۱۰۰۔ الحرم میرٹھ' حضرت مولانا حسین احمد مدنی نمبر' ص ۱۷

۱۰۱۔ سہ روزہ 'الانصاف' الہ آباد' ۵/مارچ ۱۹۴۹ء

اپنے عمل و کردار سے اپنی اہمیت و افادیت ثابت کریں۔ انڈین یونین کے لئے وہ جس قدر زیادہ مفید ثابت ہوں گے اتنی ہی ان کی عزت و وقعت ہو گی۔ جمہوری نظام حکومت میں نسل مذہب خاندان ترقی کا مدار نہیں ہوتا بلکہ خدمت و قابلیت معیار ترقی ہوا کرتی ہے۔ ملک و ملت کی خدمت کا صحیح جذبہ اور بہترین قابلیت پیدا کریں' لامحالہ کامیابی و کامرانی ان کے ہم آغوش ہو گی"۔[۱۰۲]

ملک و ملت کی خدمت میں یہ حقیقت یا تو عمداً نظر انداز کر دی گئی یا اس نسل کے مسلم قائدین اس حقیقت سے ناواقف تھے کہ بسا اوقات ملک اور ملت کا مفاد ایک ہی سمت میں ساتھ ساتھ نہیں چلتا۔ دیکھا جائے تو مولانا حسین احمد مدنیؒ کے اس مشورے میں بھی اسلامی ایجنڈے کی ترتیب میں کتاب و سنت سے اکتساب کے بجائے زمینی حقائق سے استفادے کا رجحان ملتا ہے۔ ہندی مسلمانوں کے لیے ایجنڈے کی ترتیب میں کتاب و سنت سے دلیل لانے کے بجائے ان زمینی حقائق کے اظہار کو کافی سمجھا گیا کہ وہ انڈین یونین کے جمہوری نظام کا حصہ ہیں جہاں ترقی کا مدار خدمت و قابلیت ہوا کرتی ہے اور اس لیے مسلمانوں کے لیے لازم قرار دیا گیا کہ وہ خدمت کا صحیح جذبہ پیدا کریں۔ لیکن وہ صحیح جذبہ کیا ہے اور مسلمان اس نئے غیر اسلامی نظام میں مذہبی طور پر کس رول کے پابند ہیں اس بارے میں سرے سے کوئی گفتگو نہیں کی گئی۔

بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ ملک کی وفاداری ملی وفاداری سے براہ راست متصادم نظر آئی۔ جو لوگ ملک و ملت کی وفاداری کو اب تک حرز جاں بنائے رہے تھے ان کے لیے جب ان دو وفاداریوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کا وقت آیا تو انھوں نے ملی وفاداری کو ملکی وفاداری پر قربان کرنے میں کوئی ہرج نہ سمجھا۔ حیرت ہے کہ یہ واقعہ کسی ہما شما کے ساتھ پیش نہیں آیا بلکہ ہندوستانی مسلمانوں کے ایک بڑے فکری قائد اور عالمی شہرت یافتہ اسلامی مفکر کی تحریر بھی اس کج فکری سے نہ بچ سکی۔ تحلیل و تجزیہ کے لیے ان کی خود نوشت سوانح حیات سے خود ان ہی کے الفاظ

۱۰۲۔ الحرم میرٹھ' حضرت مولانا حسین احمد مدنی نمبر' ص ۱۱۴

میں ہم اس سانحے کی کہانی آپ کو سناتے ہیں:

"لیکن ہندوستان جو اپنی امن پسندی' انسانیت دوستی اور اہنسا کے لیے باہر کی دنیا میں مشہور تھا وہاں آئے دن ایسے واقعات پیش آتے رہتے ہیں جو اس ملک کے نام کو بٹہ لگاتے ہیں اور ملک سے باہر جانے والوں کو شرمندگی سے سر جھکالینا پڑتا ہے۔ میں آپ سے بے تکلف کہتا ہوں کہ ۹ر جنوری ۱۹۹۲ء کو میری ملک کے وزیر اعظم نرسمہا راؤ جی سے دہلی میں ملاقات ہوئی۔ انہی تاریخوں میں مجھے اسلامی دنیا کی سب سے بڑی نمائندہ اور معزز تنظیم رابطہ عالم اسلامی واقع مکہ مکرمہ کی طرف سے جس کا میں فاؤنڈر ممبر ہوں دعوت نامہ موصول ہوا تھا اور سفر کے سب انتظامات تھے' میں نے جانے سے اس لیے معذرت کردی کہ اگر ۶ر دسمبر کے واقعہ اور اس کے بعد کے فسادات کا ذکر آیا اور مجھ سے سوال کیا گیا تو میں کیا جواب دوں گا؟ جھوٹ بول نہیں سکتا' سچ کہہ نہیں سکتا اس لیے میں نے نہ جانے کو ترجیح دی"۔[۱۰۳]

وطن پرستی اور ملکی وفاداری جیسے اجنبی خیالات نے مسلم فکر کو حق گوئی و بیباکی کے بنیادی جوہر سے محروم کردیا۔ امت کا وسیع تر مفاد جب ملکی مفاد کے تابع ہو جائے تو سمجھ لینا چاہیے کہ ہمارا تعلق اب اس بین الاقوامی امت سے منقطع ہو چکا ہے جسے اللہ کے رسول ﷺ نے ایک جسم کی مانند قرار دیا ہے۔ وطنی اور مقامی شناخت نے ہندوستانی مسلمانوں پر اس قدر غلبہ حاصل کرلیا ہے کہ اب ان کا فکری افق محدود جغرافیائی حدود کا تابع ہے۔ ان کی مقامی شناخت اب بین الاقوامی ملی شناخت سے میل نہیں کھاتی۔ نئے سرکاری عقیدے یعنی سیکولر ڈیموکریسی کو انھوں نے عین جزو اسلام سمجھ کر اس ذوق و شوق کے ساتھ قبول کیا ہے کہ اب وہ تمام مقامی و قومی علامتیں جن کا اسلام سے دور کا بھی تعلق نہیں مسلمانوں میں مذہبی عقیدے کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ حتیٰ کہ جن لوگوں کو شریعت کی تفہیم کا دعویٰ ہے اور جنھوں نے خود کو امیر شریعت کے منصب پر فائز

۱۰۳۔ سید ابوالحسن علی ندوی' کاروانِ زندگی' لکھنؤ' ج ۵' ص ص ۸-۱۹۷

کررکھا ہے وہ بھی قومی جھنڈوں اور وطنی علامتوں کو عین جزوِ ایمان جانتے ہیں۔ ابھی چند سال پہلے بہار میں امیر شریعت کے ہاتھوں قومی جھنڈے کی پرچم کشائی اور ۱۵ راگست کو یومِ احتساب[۱۰۴] قرار دیئے جانے کا معاملہ دراصل اسی بات پر دال ہے کہ مسلمانوں نے نئے سیکولر دین کو صرف قبول ہی نہیں کیا ہے بلکہ اس کے لیے مناسب اسلامی اصطلاحیں بھی وضع کرلی ہیں۔

اسلامی فکر کے حوالے سے ان حساس مسائل پر ابھی کوئی باقاعدہ بحث ہونا باقی ہے کہ اسلام جو nation-state کے تصور کا سرے سے مخالف ہے کیا اس کے ماننے والے کسی قومی جھنڈے کو محترم قرار دے سکتے ہیں یا نہیں؟ واضح رہے کہ ان ہی مسائل سے متعلق ایک مقدمہ جب امریکی سپریم کورٹ میں پیش کیا گیا تھا تو کورٹ نے ایک عیسائی فرقے Jehovah's Witnesses کو امریکی قومی جھنڈے کو سلامی دینے سے اس بناء پر مستثنیٰ قرار دیا تھا کہ قومی جھنڈے کو سلامی دینا اس فرقے کے نزدیک شرک کے مترادف تھا۔[۱۰۵] لیکن ہمارے یہاں اسلامی فکر اپنے اصل محور سے اس قدر دور جاچکی تھی کہ بڑے بڑے اہل شریعت نے اس نئے قومی مذہب کو اختیار کرنے میں نہ تو کوئی تکلف محسوس کیا اور نہ ہی ان مسائل پر کسی شرعی تحکیم کی ضرورت محسوس کی۔

تصور اولی الامر کی نئی تعبیر

اسلامی فکر میں اولی الامر کی ذات کو مرکزی اہمیت حاصل رہی ہے۔ اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کے بعد اولی الامر کی اطاعت مسلمانوں پر لازم قرار دی گئی ہے۔ امت کی اجتماعی زندگی میں اسی منصب اولی الامر نے اسے اسلامی وحدت کے رشتے میں مربوط رکھا ہے' البتہ سقوط دہلی

۱۰۴۔ محولہ ہفت روزہ نقیب' پٹنہ

105. *Minersville School District* v. *Gobitis,* 1940, 310 US, p. 586, and *West Virginia State Board of Education* v. *Barnette,* 1943, 319 US, p. 624. Quoted by D.E. Smith in *India as a Secular State* from Rajiv Bhargawa, *Secularism and its Critics,* Delhi 1998, p. 275.

کے بعد ہم پہلی بار یہ دیکھتے ہیں کہ سرسید کے یہاں خلیفۃ المسلمین کے بجائے منصب اولی الامر انگریزوں کو تفویض کردیا جاتا ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم نے ابتداء میں بتایا ہے کہ سرسید کی اس فکر کو اس وقت عامۃ المسلمین کی طرف سے سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور اس دور کے اسلامی مفکرین میں شاید ہی کوئی قابل ذکر شخص ایسا ملے گا جو اس نظریے کی حمایت کرتا ہوا پایا جائے۔ گذشتہ صفحات میں ہم نے مولانا محمد علی کی اس لغزش کا بھی تذکرہ کیا ہے جب انھوں نے خلافت تحریک کی روحانی قیادت گاندھی کے ہاتھوں میں سونپ دی تھی اور اسے دنیا کا عظیم ترین روحانی انسان قرار دیا تھا اور یقیناً ہمارے قارئین کو یہ بات بھی یاد ہوگی کہ کس طرح بہت جلد محمد علی کو اپنی اس فاش غلطی کا احساس بھی ہوگیا تھا۔ امت مسلمہ کی قیادت خواہ روحانی ہو یا سیاسی' اس منصب پر اسلامی عقیدے کے مطابق کسی ایسے شخص کو فائز نہیں کیا جاسکتا جو رسول اللہ ﷺ کی نیابت کا حقدار نہ ہو۔

نئے ہندوستان میں اولی الامر کا منصب بنیادی طور پر دو حصوں میں منقسم ہوگیا تھا۔ ہندوستان کی روحانی قیادت بلا شرکت غیرے گاندھی کے ہاتھوں میں تھی۔ کانگریسی قائدین خواہ مسلمان ہوں یا غیر مسلم وہ مستقبل کے جس ہندوستان کی بات کرتے تھے اس میں گاندھی کا حوالہ ایک اساسی نظریے کی حیثیت رکھتا تھا۔ مسلمانوں کے لئے ان کی تاریخ میں یہ صورت حال پہلی بار پیش آئی تھی کہ وہ اپنی تمام تر قربانیوں کے بعد ایک ایسے ملک کے شہری بن گئے تھے جس کے Father of Nation یعنی نظری معمار موہن داس کرم چند گاندھی تھے' جو اپنے تمام تر روحانی کمالات اور اخلاقی اوصاف کے باوجود رسول اکرم ﷺ سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے تھے اور جن کے نزدیک اسلام بھی دوسرے بہت سے مذاہب کی طرح ایک اخلاقی دبستان تھا اور بس۔ گو کہ بعض مسلم ذہنوں میں روحانی اولی الامر کے حوالے سے مولانا ابوالکلام آزاد کا خیال آتا تھا کہ وہ القاب کی حد تک تو امیر الہند کہے جاتے تھے' لیکن اصل حقیقت تو یہ تھی کہ خود ابوالکلام آزاد کی حیثیت گاندھی کی مہاتمائی عظمت کے آگے ماند پڑ چکی تھی۔ رہا سیاسی اولی الامر کا منصب تو اس پر جواہر لعل نہرو کو کلیدی حیثیت حاصل ہو چکی تھی۔ مسلمانوں نے اپنی تاریخ میں شکست اور پسپائی کے

مناظر ضرور دیکھے تھے اور انھیں سقوطِ بغداد کے بعد خوں آشام مناظر کا بھی سامنا کرنا پڑا تھا لیکن ان کی ملی تاریخ کا یہ پہلا واقعہ تھا جب ان کی بڑی بڑی مذہبی شخصیات اور جبہ و دستار والے مخلص علماء نے گاندھی کی روحانی عظمت کے سامنے سر خم کر دیے تھے، حتیٰ کہ علماءِ ہند کے سرخیل مولانا حسین احمد مدنی بھی مسلمانوں کو انسانیت، جمہوریت، برابری اور امن کے اس ایجنڈے کے لئے متحرک ہونے کی دعوت دے رہے تھے جسے بقول ان کے "مہاتما گاندھی نے جانِ عزیز پیش کر کے قائم کیا تھا"۔[۱۰۶] بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر انھوں نے تو یہ بھی مشورہ دے ڈالا کہ مسلمان جمہوری ہند کے نصب العین کو اپنا نصب العین سمجھیں۔[۱۰۷] گاندھی کا تصور اخلاق اور ان کا اسوہ مسلم ذہنوں پر کچھ اس قدر حاوی تھا کہ کسی بات کی حجت کے لئے کتاب و سنت سے دلیل لانے کے بجائے صرف یہ کافی سمجھا جاتا تھا کہ اس بات کو گاندھی اور نہرو کی حمایت حاصل ہے۔ علماءِ ہند کے معتبر ترین علمی مجلّہ کا اداریہ اپنی بات کو حق ثابت کرنے کے لیے صرف یہ کہنا کافی سمجھتا تھا کہ "ہم جو کچھ کہتے ہیں اس کی معقولیت کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی ہے کہ وہ ہی گاندھی جی نے بھی کہا اور صدر کانگریس اور وزیر اعظم ہند نے بھی اسی کا اعلان کیا"۔[۱۰۸] اسی مجلّے میں گاندھی کی موت پر جن الفاظ میں انھیں خراج عقیدت پیش کیا گیا ہے اور ان کے نظریات کو جس طرح خوشحال مستقبل کے لئے اسوۂ حسنہ قرار دیا گیا ہے اس سے اس بات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ آزاد ہندوستان میں رسول اکرم ﷺ کی امت گاندھی کے راستے میں کس قدر کشش محسوس کرتی تھی:

"اس (پیر فلک) نے ہندوستان کی کلاہِ افتخار کا وہ کوہ نور ہیرا اور خستہ حال انسانیت کی قبائے ناموس کا وہ تکمۂ زریں توڑ لیا جو خود غرضی و نفس پرستی کی موجودہ متعفن دنیا میں ہندوستان اور انسانیت دونوں کی امیدوں اور تمناؤں کا آخری سہارا اور ان کی عظمت

۱۰۶۔ الجمعیۃ، ۲۴ر مارچ ۱۹۴۸ء محولہ سہ روزہ دعوت، خصوصی اشاعت 'مسلم مسائل' ۲۸ر ستمبر ۲۰۰۰ء

۱۰۷۔ ایضاً

۱۰۸۔ اداریہ ماہنامہ برہان دہلی، جنوری ۱۹۴۹ء، ص ۳

رفتہ کی آرزوے بازیافت کا واحد آسرا تھا"۔[۱۰۹]

"... قدرت کو یہی منظور تھا کہ گاندھی جی عام محسنین انسانیت اور معلمین اخلاق کی طرح انتہائی مظلومیت کے ساتھ جان دیں۔ بہر حال اگرچہ آج ان کا جسم ہم میں نہیں ہے لیکن ان کی آتما امر اور زندہ جاوید ہے اور ان کے جسم سوختہ کی راکھ کا ایک ایک ذرہ پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ حق کی بے لوث پیروی اور عدم تشدد میں ہی زندگی کا راز مضمر ہے۔ ہندوستان کو یا کسی اور ملک کو اگر خوشحال ہونا اور ترقی کرنا ہے تو ان دو اصولوں پر کاربند ہونا ناگزیر ہے"۔[۱۱۰]

۱۰۹۔ اداریہ ماہنامہ برہان دہلی، مارچ ۱۹۴۸ء، ص ۶۶-۶۵

۱۱۰۔ ایضاً، ص ۷۰۔

گاندھی نے نئے سیکولر دین کو مسلمانوں میں مقبول بنانے کے لئے اسے عین اسلام قرار دینے کی کوشش کی۔ انھوں نے عوامی جلسوں میں پیغمبر اسلام ﷺ کی تعلیمات کو سراہا، ابوبکر رضی اللہ عنہ اور عمر رضی اللہ عنہ جیسے حکمرانوں کی تعریف کی اور دوسری مذہبی کتابوں کے ساتھ قرآن مجید کو بھی اپنی پرارتھنا سبھا کے لئے منتخب کیا۔ ان اقدام سے مسلمانوں کے لئے گاندھی کے نئے دین میں مانوسیت کا احساس پیدا ہوا۔

فکری اعتبار سے ان باتوں سے سب سے بڑا نقصان یہ ہوا کہ مسلم ذہن سے اسلام کی حتمی اور آخری حیثیت جاتی رہی۔ اسلام بھی دوسرے ادیان کی طرح ایک اخلاقی دبستان بن کر رہ گیا۔ ثانیاً گاندھی نے اس سے بھی آگے بڑھ کر اسلامی تصور حیات کو متاثر کرنے کی کوشش کی۔ ۱۱ر نومبر ۱۹۳۹ء کے "ہریجن" میں انھوں نے اسلام کی نئی تعبیر کرتے ہوئے لکھا کہ عدمِ تشدد صرف ایک "عملی طریقۂ کار" نہیں بلکہ عین مطلوبِ اسلام ہے۔ اپنے اس قول کے ثبوت میں انھوں نے قرآن اور سیرت کو بھی گواہ بنانے کی کوشش کی اور یہاں تک لکھ ڈالا کہ اگر آپ ﷺ کی

ندوۃ المصنفین کا علمی ترجمان اگر ہندوستان یا کسی اور ملک کی خوشحالی کے لیے گاندھیائی اصولوں پر کاربند ہونے کو ناگزیر قرار دینے لگے تو پھر محمدؐ کے راستے کی طرف کون بلائے گا۔ اسی اداریے میں آگے چل کر یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اگر ہم نے ایسا کیا تو "گاندھی جی کی آتما کو سکھ پہنچے گا

☚ زندگی سے ان اصولوں کی کبھی کبھی نفی ہوتی ہو تو قرآنی تعلیمات اور سیرت کے درمیان اختلاف کچھ عجب نہیں۔

بعض علماء کو جب اس خطرے کا احساس ہوا کہ گاندھی دراصل اسلامی ایجنڈے کو ہی سرے سے تبدیل کرنے کی کوشش میں ہیں تو ان خیالات کی رد میں بعض مضامین شائع ہوئے اسی قبیل کا ایک مضمون کانگریسی عالم دین مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی نے جنوری ۱۹۴۰ء کے برہان میں لکھا جس میں گو کہ آپ نے اس خیال کا سختی سے ابطال کیا کہ "عدم تشدد" اسلام کا نصب العین یا آخری فلسفہ حیات ہے البتہ اس وقت کی صورتِ حال میں اسے مذہبی اور سیاسی دونوں اعتبار سے درست قرار دیا۔ اس مسئلہ پر اس وقت جو بحث چلی تھی اسے دیکھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمان فکری طور پر تو اسلام سے دستبردار ہونے کے لئے تیار نہ تھے لیکن عملی میدان میں انھوں نے بوجوہ گاندھیائی دین کو قبول کرلیا تھا۔ بعد کے عہد میں جب مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے عدمِ تشدد کو ملک کی بقا کے لئے ضروری قرار دیا اور تمام باشندگانِ ملک کو اس فلسفہ پر عمل کی دعوت دی اس وقت بھی مولانا موصوف کے ذہن میں "عدم تشدد" کی حیثیت اسلام کی منزلِ مطلوب یقیناً نہیں رہی ہوگی البتہ لیکن عملی ضرورت کے تحت وہ اس فلسفہ حیات کی تلقین و تبلیغ ضروری سمجھتے تھے۔ عدمِ تشدد کو مسلمان نظری اعتبار سے مطلوب اسلام سمجھتے ہوں یا نہیں اس مسلسل تبلیغ نے انہیں یہ ضرور باور کرلیا ہے کہ عدمِ تشدد ہی دراصل واحد عملی طریقۂ کار ہے۔

گاندھی کو کبھی بھی مسلمانوں نے مستند شارح اسلام کی حیثیت سے قبول نہیں کیا۔ لیکن اس حقیقت کے باوجود انھیں اسلام کو دوسرے مذاہب کی سطح پر لانے میں زبردست کامیابی ملی۔ آگے چل کر مسلمانوں میں یہ تصور بھی قابل انگیز ہوگیا کہ غیر مسلم زعماء کی موت پر ایصالِ ثواب کی خاطر دوسری مذہبی کتابوں کی طرح قرآن مجید کی بھی تلاوت کی جائے۔

اور ہم بھی امن واطمینان سے رہ کر ترقی کے میدان میں آگے بڑھ سکیں گے"۔[۱۱۱] حیرت ہوتی ہے کہ گاندھی کی مہاتمائی عظمت ہندوؤں کی طرح مسلمانوں میں بھی ایک تسلیم شدہ حیثیت سے زیر بحث آتی ہے اور ہندوؤں سے کہیں زیادہ مسلمانوں میں ان کی آتما کو سکھ پہنچانے کی فکرمندی دکھائی دیتی ہے۔

آزاد ہندوستان میں گاندھی کو روحانی آئیڈیل کے طور پر قبول کرنے میں مسلمانوں کے بڑے بڑے اہل فکر کچھ تکلف محسوس نہیں کرتے تھے حتیٰ کہ آزادؒ اور مدنیؒ جیسی قدآور شخصیتیں بھی انھیں مہاتما کہنے میں کچھ قباحت نہیں سمجھتی تھیں۔ گاندھیائی مذہب' کھدر' چرخے اور عدم تشدد سے عبارت ہے جسے مسلمانوں میں بھی مثالی طرز عمل کی علامت سمجھ لیا گیا تھا۔ چرخہ کی گاندھیائی سنت علماء کرام کے حلقوں میں بھی قابل اتباع سمجھی جاتی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار مولانا حسین احمد مدنی صرف اس بات پر انتہائی غضبناک ہوگئے تھے کہ نماز جنازہ کے لئے ان کے سامنے جو میت لائی گئی تھی وہ کھدر پوش نہ تھی۔[۱۱۲] آزاد ہندوستان میں مسلمانوں کو نظامِ جبر کے ہاتھوں جب بھی کوئی ہزیمت اٹھانی پڑی تو ان کے قائدین نے اس بات کی دہائی دی کہ اب یہ ملک گاندھیائی نظریات سے انحراف کررہا ہے۔ مسلم قائدین کے دلوں میں خواہ کچھ بھی ہو' قولاً اور فعلاً وہ یہی باور کراتے رہے کہ اس ملک کی نجات سیکولر ڈیموکریسی اور عدم تشدد کے گاندھیائی نظریہ کو اپنانے میں ہے۔

آگے چل کر جب گاندھیائی نظریات کا غلغلہ کچھ کم ہوا اور عدم تشدد کے فلسفے نے امت مسلمہ کو لامتناہی فسادات سے دوچار کئے رکھا تو نئے سیاسی اولی الامر کی تلاش شروع ہوگئی۔ ۱۹۶۴ء میں سید محمود کے ذریعے لکھنؤ کنونشن کا انعقاد دراصل اسی قبیل کی کوشش تھی جس میں اولی الامر کی تبدیلی کا احساس تو ضرور پایا جاتا ہے' لیکن سیکولر ڈیموکریسی کے سرکاری عقیدے سے انحراف یا

۱۱۱۔ اداریہ ماہنامہ برہان دہلی' مارچ ۱۹۴۸ء' ص ۶۶-۶۵

۱۱۲۔ روزنامہ الجمعیۃ دہلی' شیخ الاسلام نمبر' اشاعت دوم' ۱۰ر جولائی ۱۹۹۸ء' ص ۴۸

اس بارے میں کسی جرأت مندانہ احتساب کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ ڈاکٹر عبدالجلیل فریدیؒ جنہیں کسی حد تک اولی الامر سے بغاوت کا اعزاز حاصل ہے اور جنھوں نے مسلمانوں کے لئے نئے اولی الامر کی تنصیب کا نعرہ بلند کیا' ان کے متبعین کو جلد ہی اگر یہ احساس ہونے لگا کہ وہ ایک بند گلی میں آگئے ہیں تو اس کی وجہ یہ تھی کہ ان حضرات نے عملی میدان میں قدم ڈالنے سے پہلے فکر اور عقیدے میں اصلاح کی کوئی ضرورت نہ سمجھی۔ فریدی اور ان کے رفقاء اس نظام کی مکاریوں سے تو خوب واقف تھے جس نے مسلم سیاسی قوت کے تمام دروازے قانونی حیلوں اور بہانوں سے بند کر رکھے تھے' لیکن ان حضرات کی توجہ اس امر کی طرف نہ گئی کہ مسلم فکر میں اجنبی خیالات نے جس طرح عقیدے کی حیثیت حاصل کر لی ہے' اس کو اکھاڑ پھینکے بغیر نئے سیاسی رویے کی تشکیل ممکن نہیں۔

جب ایک بار اولی الامر کے منصب پر غیر مسلم قیادت کو اعتبار مل گیا تو پھر پوری امت مسلمہ کے لیے اسلامی ایجنڈے سے انحراف اور غیر اسلامی ایجنڈے کے استحکام کے لئے کام کرنا کچھ مشکل نہ رہا۔ اگر یہ کہا جائے تو شاید مبالغہ نہ ہو کہ مسلمانوں کے درمیان غیر مسلم قیادت کو اعتبار مل جانے سے امت مسلمہ کا ایجنڈا یکسر تبدیل ہو کر رہ گیا۔ نہرو کی موت کے بعد اردو اخبارات میں جس نالہ و شیون کا اظہار کیا گیا' اس سے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے پوری امت یتیم ہو گئی ہو۔ مختلف ادوار میں مختلف غیر مسلم قائدین مسلمانوں کے محبوب رہنما کی شکل میں سامنے آتے رہے۔ بہوگنا ہوں یا ملائم سنگھ' مسلمانوں میں ان کی قیادت کے اعتبار کا عالم یہ ہے کہ معتبر علمائے کرام' ملی شخصیات اور دینی تعلیم گاہوں سے آئے دن علی الاعلان ایسے فتاوے شائع ہوتے رہتے ہیں جن میں سماجی انصاف کی جنگ کی قیادت کے لئے ثقہ قسم کے علماء کے دستخط سے غیر مسلم قیادت کے ظہور کا مژدہ سنایا جاتا ہے اور مسلمانوں سے اپیل کی جاتی ہے کہ وہ شری فلاں سنگھ اور شری فلاں رام کے بینر تلے متحد ہو جائیں[۱۱۳]۔ مسلمانوں کی قیادت خواہ روحانی ہو یا سیاسی' مسلم تاریخ میں کوئی ایسی

۱۱۳۔ قومی آواز' نئی دہلی' ستمبر ۱۹۹۶ء' بحوالہ راشد شاز' ایام گم گشتہ' ۱۹۹۹ء' ص ۵۷

مثال نہیں ملتی جب اہل شریعت اور ثقہ علماء نے خود اس منصب پر غیر مسلموں کو فائز کرنے کی مہم چلائی ہو یا انھیں اپنے قول و عمل سے اعتبار بخشا ہو۔ فکری اعتبار سے ہندوستانی مسلمانوں کے لیے یہ ایک بڑا سانحہ ہے، جب ایک بار باپو کو پدر وطن کی حیثیت حاصل ہوگئی تو یہ خود اس بات کا اعلان تھا کہ اس ملک میں محمدؐ اور ان کے ایجنڈے کی حیثیت اب ثانوی ہوگی۔ اور جب اہل فکر کی ایک نسل نے باپو کی روحانی عظمت کے آگے اپنا سر جھکا دیا تو پھر دوسری اور تیسری نسل کے لیے اپنے دور کے نئے باپو کی تلاش کا کام کچھ مشکل نہ رہا۔ یہ ایک ایسا فکری انحراف تھا جس نے مسلمانوں میں رسول اکرم ﷺ کی مرکزی حیثیت کے relevance کو مشتبہ بنادیا۔ آپؐ کی ذات میلاد کی مجلسوں میں فضائل و مناقب تک محدود ہوگئی اور امت کی عملی قیادت پر عملاً کفار و مشرکین پوری طرح قابض ہوگئے۔

قضیۂ دار: پرانی اصطلاح نئی تعبیر

اہل علم کے نزدیک دار کا فقہی تعین مسلمانوں کے رویے میں بنیادی رول ادا کرتا ہے۔ اب تک کے جائزے میں ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ سیکولرازم کا نیا مذہب مسلمانوں میں اسی وقت قبولیت حاصل کرسکا ہے جب اسے قدیم فقہی اصطلاحوں میں معتبر اور مستند بناکر پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ آزادی کے بعد ہی یہ مسئلہ اٹھ کھڑا ہوا تھا کہ ہندوستان جس کی فکری قیادت گاندھی کے ہاتھوں میں ہے اور جہاں اولی الامر کے منصب پر غیر مسلم قیادت قابض ہوچکی ہے، شرعی طور پر اسے دارالاسلام کہا جاسکتا ہے یا نہیں؟ قدیم فقہاء نے دار کی کوئی اٹھارہ قسمیں متعین کی تھیں لیکن ہندوستان کی موجودہ صورتِ حال میں جہاں جمہوری عمل نے یہ مغالطہ پیدا کر رکھا تھا کہ یہاں مسلمانوں کے لئے بھی اقتدار میں شرکت کا دروازہ کھلا ہے، اس نے ایک ایسی صورتِ حال پیدا کردی تھی جس کی نظیر اسلامی تاریخ میں پہلے کبھی نہیں ملتی۔ جن لوگوں نے قدیم فقہی اصطلاحوں میں اس نئی صورتِ حال کو بیان کرنا چاہا انھیں قریب ترین بات یہ سمجھ میں آئی کہ اسے دار المعاہدہ

قرار دیا جائے۔ اس نقطۂ نظر کے حاملین اپنی حمایت میں میثاقِ مدینہ سے دلیل لاتے تھے جہاں یہودیوں اور مسلمانوں کے مابین بیرونی حملوں سے دفاع کے لیے ایک مشترکہ معاہدہ تشکیل پایا تھا' لیکن اس خیال کے حاملین اس حقیقت کو یکسر نظرانداز کر گئے کہ میثاق مدینہ میں رسول اکرم ﷺ کو Final Authority کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا تھی جبکہ ہندوستانی معاہدے میں خواہ اسے دستور کی شکل ہی کیوں نہ دے دی گئی ہو' حتمی حیثیت اکثریت یعنی ہندوؤں کو حاصل تھی' اس لیے میثاقِ مدینہ کو اس صورتِ حال پر قیاس کرنا دراصل خواہ مخواہ کی کھینچ تان تھی۔ پھر یہ کہ قدیم اصطلاحوں سے قطع نظر دار کی جتنی بھی قسمیں متعین کی جائیں بنیادی طور پر اسلام کے نزدیک دنیا دو خانوں میں بٹی ہوئی ہے۔ ایک وہ حصہ جہاں اسلام کو غلبہ و تفوق حاصل ہو اور دوسرا وہ علاقہ جہاں نظامِ کفر اپنی مختلف شکلوں میں پایا جاتا ہے۔ اسلامی نظریے کی بنیاد پر اسلامی حکومت یعنی خلافت کسی ملک سے مخصوص نوعیت کے معاہدات کر سکتی ہے۔ اور کسی ملک سے براہِ راست اعلان جنگ بھی کر سکتی ہے۔ دارالکفر کی مختلف قسمیں اپنی شدت کفر اور اسلامی حکومت کی طرف اپنے رویے کی بنیاد پر مختلف دار کے نام سے موسوم کی جائیں گی۔ البتہ دار کی یہ مختلف قسمیں دراصل دارالکفر کی ہی مختلف شکلیں ہوں گی۔ ان کی کسی بھی شکل کو دارالاسلام کا ہم معنی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ آزادی کے بعد دار کے فقہی تعین کے سلسلے میں ایک بڑی غلطی یہ ہوئی کہ اوّلاً قدیم اصطلاحوں میں اس نئی صورت حال کو بیان کرنے کی کوشش کی گئی۔ ثانیاً دارالامن یا دارالمعاہدہ جیسی اصطلاحوں کو دارالاسلام کا ہم معنی سمجھ لیا گیا اور مسلمانوں سے یہ توقع کی گئی کہ ان کا رویہ نئے ہندوستان کی طرف ویسا ہی ہو جیسا کہ دارالاسلام کی طرف ہونا چاہیے:

> "اگر پاکستان محض قرارداد مقاصد پاس کر دینے سے دارالاسلام بن سکتا ہے تو کوئی شبہ نہیں کہ ہند اپنے موجودہ مکمل اور منظور شدہ دستور کی روشنی میں مسلمانوں کے لئے دارالکفر نہیں ہو سکتا' کیونکہ ہند کے دستور نے اس ملک کی حکومت کو سیکولر حکومت قرار دیا ہے۔ اور سیکولر گورنمنٹ کہتے ہی اسی کو ہیں جس میں کسی مذہبی فرقہ کے ساتھ

جانبداری اور عصبیت کا کوئی معاملہ نہ کیا جائے۔ چنانچہ یہ دستور اعلان کرتا ہے کہ ملک کے دوسرے فرقوں کی طرح یہاں کے مسلمان بھی اپنے دینی اور مذہبی معاملات میں بالکل آزاد ہوں گے، ان کا کلچر اور ان کی تہذیب آزاد ہوگی۔ جہاں تک دستور ہند کے اس اعلان کا تعلق ہے اتنی ہی بات دستوری اعتبار سے اس ملک کے دارالامن ہونے کے لیے کافی ہے"۔[۱۱۴]

البتہ دارالامن یا دارالمعاہدہ کے ان نئے شارحین کے ذہنوں میں کہیں نہ کہیں یہ بات ضرور رہی کہ ان کا یہ ملک دارالاسلام کی ضد نہ سہی تو کم از کم اس سے مختلف ضرور ہے کہ بعض اہل فکر نے ہندوستان کے دارالکفر نہ ہونے کی جو دلیل دی وہ یہ تھی کہ اگر پاکستان محض قرارداد مقاصد پاس کردینے سے دارالاسلام بن سکتا ہے تو ہندوستان سیکولر دستور کے اجراء کے بعد سیکولر جمہوریہ کیوں نہیں بن سکتا۔ بہرحال جنہیں آزاد ہندوستان کے دارالکفر ہونے سے انکار تھا وہ بھی اسے دارالاسلام سے مختلف ہی کوئی شی سمجھتے تھے۔ شرعی اصطلاحوں میں کلام کرنے سے ایک مصیبت یہ آپڑی تھی کہ اس نئی صورت کو قدیم اصطلاحوں کے ذریعہ اعتبار بخشنا مشکل ہوگیا تھا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ان علمائے کرام کی تحریریں بھی جنہوں نے باضابطہ طور پر مسئلہ دار پر کتابیں تصنیف کی تھیں[۱۱۵] اس فکری کنفیوژن اور اصطلاحوں کے گورکھ دھندوں سے پاک نہ رہ سکیں۔ طوالت کے خوف سے ہم یہاں صرف ایک اقتباس پر اکتفا کرتے ہیں:

"ہند مسلمانوں کے لئے شرعی اعتبار سے دستوری اور آئینی طور پر دارالامن ہے اور اس بنا پر یہ ملک اور یہاں کی حکومت جس طرح ہندوؤں کی ہے مسلمانوں کی بھی ہے اور اس کو دارالکفر کہنا سر تا سر غلط اور بے بنیاد ہے۔

ممکن ہے صاحب فتویٰ کے نزدیک کسی ملک کی حکومت کا سیکولر ہونا ہی اس ملک

۱۱۴۔ اداریہ ماہنامہ برہان دہلی، ستمبر ۱۹۵۱ء، ص ص ۳-۲

۱۱۵۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: سعید احمد اکبر آبادی "ہندوستان کی شرعی حیثیت"

کے دارالکفر ہونے کے لئے کافی ہو۔ اگر واقعی ایسا ہے تو پھر ہند کو اس فتویٰ پر برا ماننے کی ضرورت نہیں کیونکہ ترکی کی اور انڈونیشیا کی اور عراق اور شام کی حکومتیں بھی سیکولر ہیں"۔[۱۱۶]

دار کی یہ بحث گوکہ رفتہ رفتہ ملی موضوعات سے خارج ہو گئی' اس لیے کہ نئی سیکولر آئیڈیالوجی کے ملک میں اس قسم کی باتوں کی اہمیت مولویانہ موشگافی اور قدامت پرستی سے زیادہ نہیں رہ گئی تھی۔ لیکن جب جب مسلمانوں کو اس مفروضہ دارالامن اور دارالمعاہدہ میں اپنی جان و مال کو خطرہ نظر آیا تو انھوں نے ان تسلیم شدہ اصطلاحوں کے بارے میں اپنے شبہات ضرور وارد کیے۔[۱۱۷]

دار کی یہ بحث اہل فکر مسلمانوں کو اسلام کی اصل تفہیم سے بہت دور لے گئی۔ بعض لوگ بجاطور پر اس بات کے شاکی تھے کہ دارالمعاہدے والی کیفیت اوّل تو حقیقت سے بعید ہے۔ ثانیاً یہ معاہدہ کب ہوا اور کس نے کیا؟ ان سوالوں کا کوئی جواب نہ تھا۔ جو لوگ دستور ساز اسمبلی کو معاہدہ کے فریقین کی حیثیت دیتے تھے' ان کے لئے اس سوال کا جواب فراہم کرنا مشکل تھا کہ ان مسلمانوں کو جو دستور ساز اسمبلی کے رکن بن بیٹھے تھے' انھیں امت مسلمہ کی طرف سے غیر مسلموں سے معاہدے کا حق کس نے تفویض کیا تھا کہ اسلامی نقطہ نظر سے مسلمانوں کی جانب سے غیر اقوام سے کسی معاہدے کا حق صرف اور صرف خلیفہ کی ذات کو حاصل ہے۔ دستور ساز اسمبلی کے مسلم اراکین کی صرف شرعی حیثیت ہی مشتبہ نہ تھی بلکہ خود جمہوری اصولوں کے مطابق پوری کی پوری دستور ساز اسمبلی غیر جمہوری طریقے پر قائم کی گئی تھی۔ اس لیے مسلم اراکین کا اعتبار شرعی اور جمہوری دونوں اعتبار سے ساقط تھا۔ غیر اقوام کے لئے تو شاید قیام جمہوریت کے اس غیر جمہوری تماشے کو گوارا کرنا کچھ مشکل نہ تھا' لیکن مسلمانوں کے لئے جو فکری انتشار کے باوجود فقہی

۱۱۶۔ اداریہ ماہنامہ برہان دہلی' ستمبر ۱۹۵۱ء' ص ۴

۱۱۷۔ دیکھئے: مکتوب فضل الباری بنام ڈاکٹر ظفر الاسلام خان' "مسلم اینڈ عرب پرسپیکٹیوس" اور قرارداد "غیر مسلم حکمرانی میں مسلمان" سیمینار زیر اہتمام مجلس تعمیر ملت حیدر آباد' جون ۲۰۰۰ء

اصطلاحوں میں کلام کے عادی تھے' ان کے لئے دارالمعاہدے کی شرعی حیثیت کبھی مستحکم نہ ہو سکی۔ ہاں یہ ضرور ہوا کہ دار کے تعین میں جتنے منہ اتنی باتوں کا رواج چل نکلا۔ مسلم فکر سیکولر عقیدے کے زیر اثر چونکہ اپنے اصل محور سے ہٹ چکی تھی' اس لیے مسئلہ دار پر کفر و اسلام کی اصطلاح میں محاکمہ کرنا کچھ آسان نہ رہا۔ بات یہاں تک آ پہنچی کہ مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ کی باقیات جس کے فکری ذخیرے میں کفر اور اسلام کی تفہیم سیاہ و سفید کے خانوں میں جلوہ فرما نظر آتی ہے اس نے بھی فقہی مباحث سے اپنا دامن بچاتے ہوئے موجودہ ہندوستان کے لئے "دارالدعوۃ" کی ایک نئی اصطلاح ایجاد کرلی۔[۱۱۸]

دار کے تعین میں خلط مبحث کی ایک وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں کو بار بار یہ یقین دلایا جا رہا تھا کہ نئے نظام میں ان کی حیثیت بھی شرکت دار کی ہے اور یہ کہ یہ نیا نظام وہی جمہوری نظام ہے جس سے ان حضرات کے بقول دنیا کو پہلی بار اسلام نے روشناس کرایا تھا۔ حالانکہ حقیقت اس کے برعکس تھی۔ جن لوگوں کو اقتدار میں شرکت کے نام پر مسلمانوں کے نمائندے کی حیثیت سے پیش کیا جاتا تھا وہ دراصل غیر مسلم قیادت کے تابع مہمل تھے۔ ابوالکلام آزادؒ کے علاوہ اس ملک میں کوئی ایسی سیاسی شخصیت سامنے نہ آئی جسے ہر لحہ یہ احساس نہ رہا ہو کہ اس کی نامزدگی غیر مسلم حکمرانوں کی رہین منت ہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین خود کو نہرو کا رہین منت سمجھتے تھے اور فخرالدین علی احمد مسز اندرا گاندھی کی نگاہِ کرم کے نتیجے میں صدر جمہوریہ کے منصب تک پہنچے تھے۔ پراکسی لیڈرشپ (proxy-leadership) کے تماشے نے مسلمانوں کو اصل حقیقت کے ادراک سے محروم رکھا' حالانکہ مسلم اہل فکر سے خود مولانا ابوالکلام آزادؒ کی بے بسی' مایوسی اور جھنجھلاہٹ پوشیدہ نہ تھی اور وہ یہ بھی دیکھ چکے تھے کہ دستور ساز اسمبلی میں آزاد ان نازک مسائل پر بحث کے درمیان خاموشی اختیار کرنے پر مجبور تھے' جن میں ایک مسئلہ خود ان کی محبوب زبان اردو سے متعلق تھا۔ ایک طرف تو پراکسی لیڈرشپ کا کھیل جس میں مسلمان بھی کسی نہ کسی درجے میں اقتدار میں شرکت دار

۱۱۸۔ سہ روزہ دعوت' ۱۰ر دسمبر ۱۹۹۹ء' محولہ ماہنامہ 'اللہ کی پکار' نئی دہلی' ص ۶۵' دسمبر ۱۹۹۹ء

معلوم ہوتا تھا اور دوسری طرف جمہوریت کو اسلامی نظامِ شورائیت کا ہم معنی سمجھ لینے سے اس خیال کو تقویت ملتی تھی کہ نئے نظام کا اسلام سے کوئی نظری اور فکری تعلق ضرور ہے۔ رہی یہ بات کہ مسلمانوں کو اس نظام کے ہاتھوں مسلسل ہزیمت کیوں اٹھانا پڑ رہی ہے تو اس کی ذمہ داری خود مسلمانوں کے "غیر جمہوری مذاق" پر ڈال دینے میں عافیت سمجھا گیا:

> "یہ ایک بڑی ہی تلخ مگر تاریخی حقیقت ہے کہ اسلام سر تا پا عوامی' انسانی اور ہمہ وجوہ جمہوری مذہب ہے' چنانچہ اس کا خدا' پروردگار عالم' اُس کا پیغمبر' رحمۃ للعالمین' قرآن ھدی للناس اور امت مسلمہ شھداء علی الناس ہے۔ لیکن اس کے باوجود اسلام کے ابتدائی دور کو مستثنیٰ کر کے خود مسلمانوں کا مذاق کبھی جمہوری نہیں رہا"۔[۱۱۹]

نظامِ جبر کے اس جمہوری تماشے میں مسلسل رو بہ زوال امت کو اس کا بھی موقع نہ مل سکا کہ وہ اس پورے عمل پر شرعی تحکیم کے ذریعے حقائق کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش کرتی۔ جمہوریت کا عین اسلام ہونا ایک ایسی مسلمہ حقیقت تسلیم کر لی گئی تھی جس کے استحکام اور بقا کے لیے پوری امت ایڑی چوٹی کا زور لگائے ہوئے تھی' لہٰذا نظامِ جبر کی عقوبت گاہ میں آہ و بکا کرنے والوں کو یہ کہہ کر مطمئن کرنے کی کوشش کی گئی کہ "اگر وہ (مسلمان) جمہوری زندگی کے عادی ہوتے اور اسلام دنیا اور اہل دنیا کی نسبت جو نقطہ نظر دیتا ہے اس کے حامل ہوتے تو نہ انھیں ان حالات کی شدت اس درجہ محسوس ہوتی اور نہ وہ اس ماحول میں اپنے آپ کو اس قدر مایوس اور بے بس پاتے"۔[۱۲۰]

سادہ لوح مسلمانوں نے تو جمہوریت کو اسلامی تصورِ شورائیت کا ہم معنی سمجھا البتہ جن اہل علم کے نزدیک جمہوریت اپنی ایک علیحدہ شریعت کے ساتھ نظامِ حیات کی حیثیت رکھتی تھی' انھوں نے بھی اس بارے میں کوئی شرعی محاکمہ کرنے کے بجائے سکوت میں ہی عافیت جانا کہ اس تصور کی نفی سے نئے قومی دین یعنی سیکولر ڈیموکریسی کی مخالفت کا الزام اپنے سر آتا تھا۔ جمہوریت

۱۱۹۔ اداریہ ماہنامہ برہان دہلی' جنوری ۱۹۶۳ء

۱۲۰۔ ایضاً

جو گاندھیائی دین کے ارکانِ ثلاثہ کا ایک اہم جز تھی' اس کی صحت کے لیے "زیادہ کچھ کہنے کی ضرورت نہیں" رہ گئی تھی کہ بقول مولانا علی میاں ندویؒ "اب ساری دنیا نے جمہوری نظام کو ضروری سمجھ لیا ہے"۔[۱۲۱] آزاد ہندوستان کی دینی اور ملی جماعتوں میں شاید ہی کسی قابل ذکر مسلم تنظیم کا دامن اس داغ سے پاک ہو کہ اس نے اس نئے گاندھیائی مذہب کے ارکان ثلاثہ سیکولرازم' عدمِ تشدد اور جمہوریت کے استحکام کے عمل میں حسب توفیق حصہ نہ لیا ہو۔[۱۲۲]

شرکت اقتدار کی غلط فہمی کے علاوہ دار کی بحث کے الجھ جانے کا سبب وہ دینی مظاہر بھی تھے جن کی اصل روح تو کب کی رخصت ہو چکی تھی لیکن پرانی اصطلاحوں کے استعمال سے اس سراب پر حقیقت کا گمان ہوتا تھا۔ شریعت کا ایک ایسا ایڈیشن وجود میں آ گیا تھا جو نظامِ کفر سے اعراض برتے بغیر مسلمانوں کو عین نظامِ کفر کی اطاعت میں اسلامی زندگی جینے کا فن سکھاتا تھا۔ اولاً شریعت کا مفہوم اب صرف پرسنل لاء یعنی مسلم عائلی قوانین کی فقہ حنفی کی تعبیر تک محدود تھا جس کی حفاظت کو دین مبین کی حفاظت کے ہم معنی سمجھ لیا گیا تھا۔ حالانکہ شریعت کے نفاذ کے بجائے اس کے تحفظ کا ہنگامہ فی نفسہٖ ایک گمراہ کن خیال تھا۔ اس پر طرفہ یہ کہ ملک میں ایسی شرعی امارتیں بھی قائم ہو چکی تھیں جو مومنین کو عین نظامِ کفر میں اسلامی زندگی جینے کی ضمانت دیتی تھیں' صرف شرط یہ تھی کہ مسلمان مذکورہ امیر شریعت کے ہاتھوں بیعت کرلیں۔ شریعت کے یہ ادارے صرف روحانیت کی خانقاہیں نہ تھیں بلکہ یہاں امیر شریعت اور امیر الہند کی نگرانی میں قضاء کے ادارے بھی قائم تھے اور ان اداروں میں قاضی القضاۃ اور قاضی شریعت جیسے بھاری بھرکم القاب و آداب کا استعمال بھی جاری تھا۔ شریعت کا یہ نیا ایڈیشن جو سیکولر ڈیموکریسی کے سرکاری عقیدے میں فٹ بیٹھتا تھا۔ اس کی بنیاد کسی قرآنی نص پر نہیں بلکہ ایک عربی مقولہ **مالایدرك كله لايترك جله** پر رکھی گئی تھی' جو قرآنی فرمان **ادخلوا فی السلم کافة** اور **ونزلنا علیك الكتاب تبیاناً**

۱۲۱۔ سید ابوالحسن علی ندوی' کاروانِ زندگی' محولہ ہندوستانی مسلمان: ایام گم گشتہ کے پچاس برس' ص ۱۵۱

۱۲۲۔ اپیلوں کی عکسی تصاویر مطبوعہ سہ روزہ دعوت' قومی آواز دہلی' محولہ ایام گم گشتہ' ص ص ۱۵۳ اور ۱۵۵

لکل شئ کی ضد تھا۔ اسلامی فکر میں شریعت کے اس مسخ شدہ تصور کے دخول سے سب سے بڑا نقصان یہ ہوا کہ مسلم ذہنوں پر نئے نظامِ جبر کا مکروہ چہرہ منکشف نہ ہو سکا اس کے علاوہ خود شریعت کا تصور ایک دقیانوسی ازکارِ رفتہ نظام کی حیثیت سے سامنے آیا جو محدود معاملات میں ہی رہنمائی کا فریضہ انجام دے سکتا تھا اور جسے کسی بھی اجنبی نظام کے فریم ورک میں بآسانی فٹ کیا جانا ممکن تھا۔ جب یہ احساس عام ہو چلا کہ مسلمانوں کی شرعی زندگی ایک غیر اسلامی نظام میں بآسانی چل سکتی ہے تو پھر مسلمان اہل فکر کے ذہنوں میں اس سوال نے بھی سر اٹھایا کہ کسی غیر اسلامی نظام میں مسلمانوں کے شہری حقوق کیا کچھ ہو سکتے ہیں۔ البتہ اس بارے میں کسی خالص فکری بحث کا آغاز اس لیے نہ ہو سکا کہ آزاد ہندوستان میں حق اور باطل کی تحکیم کے لئے کتاب وسنت سے دلائل لانے کا رواج صرف عائلی قوانین تک محدود تھا۔ زندگی کے اجتماعی شعبوں میں مسائل کا محاکمہ قرآن کے بجائے دستور کی بنیاد پر کرنے کا رواج خود اہل شریعت کے نزدیک ایک مقبولِ عام رویہ تھا۔[۱۲۳]

ہندوستانی مسلم فکر جو سقوطِ دہلی کے بعد مسلسل اجنبی افکار و خیالات کی یورش میں تھی اور جسے آزادی کے بعد سیکولر ڈیموکریسی کے سرکاری دین کا سامنا تھا' اس کے لیے اپنے اصل محور پر لوٹ جانے کی امید بہرحال باقی تھی کہ مسلمانوں پر فسادات نے جس طرح عرصۂ حیات تنگ کر رکھا تھا اس کی وجہ سے گاہے بگاہے غیور مسلمانوں کی زبان سے سیکولر دین کے خلاف کم از کم قولی سطح پر بغاوت کا اظہار ہوتا رہتا تھا' البتہ اس نئے دین کے خلاف اگر کوئی شخص اپنے اندر فکری

۱۲۳۔ الیکشن ۱۹۹۸ء کے موقع پر جب ایک اخباری نمائندہ نے مختلف مسلم قائدین سے ووٹ کے بارے میں شرعی نقطہ نظر کی وضاحت چاہی تو مختلف ملی تنظیموں کے قائدین جن میں امیر جماعت اسلامی مولانا سراج الحسن' مسلم پرسنل لاء بورڈ کے نائب صدر قاضی مجاہد الاسلام قاسمی اور جمعیت اہل حدیث کے مولانا عبدالوہاب خلجی شامل تھے' ان تمام حضرات نے شرعی تحکیم سے اپنا دامن بچاتے ہوئے صرف یہ کہنا کافی سمجھا کہ ووٹ دینا مسلمانوں کا جمہوری حق ہے اور اسے استعمال ہونا چاہئے۔ روزنامہ راشٹریہ سہارا (اردو)' نئی دہلی' ۲۸/ اگست ۱۹۹۸ء

اور نظری بغاوت کی ہمت نہیں پاتا تھا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اس نئے سرکاری دین کے ابطال کے لئے اب صرف کتاب و سنت کا علم کافی نہیں رہ گیا تھا۔ علماء نے شریعت کی تشریح و تعبیر کا کلی حق یہ کہہ کر اپنے پاس محفوظ کر رکھا تھا کہ دین کی تفہیم کے لئے صرف کتاب و سنت کا علم کافی نہیں' بلکہ ایسے علماء کی پیروی لازم ہے جنہیں علم لدنی اور علم معرفت دونوں حاصل ہوں اور جو محض وحی پر بھروسہ کرنے کے بجائے القائے ربانی اور الہام باطنی سے کام لیتے ہوں۔ علمائے دیوبند کی مقبول ترین شخصیت قاری محمد طیبؒ نے تفقہ اور قیادت کے لئے درج ذیل شرائط عائد کر دیں:

"عالم ہونا یا کتابوں کے درس و تدریس پر قادر ہونا کافی نہیں بلکہ بایں معنی ان میں وراثت نبوت کی شان ہونی چاہئے کہ ان کا علم خود بینی اور ترددات سے بالاتر ہو۔ ادھر ان علماء میں عصمت کی شان بصورت محفوظیت پائی جاتی ہو' تقویٰ و طہارت اور احتیاط و حزم کی وجہ سے ان کا رویہ نہ ذاتی گمراہی کا ہو نہ دوسروں کو گمراہ کرنے کا ہو۔ وہ ضلوا و اضلوا دونوں قسم کی ناپاکیوں سے پاک ہوں پھر جبکہ ان دونوں اوصاف انکشاف باطن اور محفوظیت کے علماء کوئی اجتماعی شان بھی پیدا کر لیں تو ان میں فی الجملہ عصمت کی شان بھی پیدا ہو جاتی ہے"۔ [۱۲۴]

جن حضرات کو اسلام کی اس نئی شکل و صورت پر اصرار تھا اور جو اسے عین تقاضائے دین بتانے پر مصر تھے' انھوں نے اپنے موقف کی حمایت میں کتاب و سنت سے دلیل لانے کے بجائے علم لدنی' القائے ربانی' الہام باطنی اور "عصمت کی شان" جیسے الفاظ کا سہارا لینے کو کافی سمجھا۔ علماء کا یہ گروہ جو حالات کی سختی اور مسائل کے دباؤ میں آکر تحفظ ملت کے کام کو وقت کی اہم ترین ضرورت سمجھتا تھا' اگر اپنی ان ترکیبوں کو ایک وقتی ضرورت کی حیثیت سے پیش کرتا تو بہت سے قولی اور فعلی افراط و تفریط کو اضطراری کیفیت پر محمول کیا جاسکتا تھا اور اس سے کم از کم اسلامی فکر

۱۲۴۔ مولانا قاری محمد طیب' اسلامی آزادی کا مکمل پروگرام' خطبہ صدارت' بمبئی' ۱۹۴۶ء محولہ ایام گم گشتہ' ص ۴۰۔

کے انحراف کا خطرہ پیدا نہ ہوتا۔ لیکن افسوس کہ اپنے کمزور موقف کی حمایت میں کتاب و سنت کے مقابلے میں علماء کے تقدس کو پیش کرنے کے رواج نے منحرف فکر کو دوبارہ اصل اسلامی مآخذ کی طرف پلٹنے سے روکے رکھا۔ الہام' القاء' علوم باطنی' علم لدنی جیسی اصطلاحوں نے اسلامی فکر کو کتاب و سنت کے محور سے ہٹا کر علماء کے ذاتی رجحانات کے تابع بنا دیا۔ حالانکہ اسلامی عقیدے کے مطابق وحی الٰہی کے مقابلے میں کسی بھی قسم کے القاء و الہام کی سرے سے کوئی اہمیت نہیں ہے اور نہ ہی بڑے سے بڑا عالم اور زاہد وقت ''عصمت کی شان'' کا دعویدار ہو سکتا ہے۔ رہا علم لدنی تو یہ اسلامی عقیدے کے اعتبار سے ہی نہیں بلکہ عربی قواعد کی رو سے بھی ایک ناقص اصطلاح ہے جس کی اسلامی فکر میں کوئی گنجائش نہیں۔ اسلامی عقیدے کے مطابق قرآن وحی الٰہی کا آخری اور کامل اظہار ہے' جسے آپؐ نے امت تک بے کم و کاست پہنچا دیا ہے اور جس کی گواہی آپؐ نے حجۃ الوداع کے موقع پر پوری امت سے لی ہے۔ اب بھی اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہو کہ بعض مخصوص باتیں یا کوئی خاص باطنی علم رسول اللہ ﷺ نے کسی خاص شخص کو ہی بتایا تھا تو دراصل یہ آپ کے فریضہ رسالت پر ایک بڑا بہتان ہے' جس کے قبول کر لینے سے مسلمان کا ایمان خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ کوئی شخص خواہ کتنے ہی بڑے کشف کا دعویدار کیوں نہ ہو اسے یہ حق نہیں دیا جا سکتا کہ وہ محض اپنے الہام و القاء کی بنیاد پر وحی الٰہی میں کسی قسم کی ترمیم یا اضافے کا کام انجام دے۔

برصغیر کی فضا میں چونکہ کشف و الہام کی اصطلاحیں کچھ نئی نہ تھیں۔ حضرت مجدد صاحبؒ اور شاہ ولی اللہؒ کی تحریروں میں کشف و الہام کی ایک دنیا آباد تھی۔ ایسے خوابوں کے بیان کا بھی رواج تھا جس میں قائم الزماں اور ولی عصر کے ظہور کا مژدہ سنایا جاتا تھا۔ اس لئے جب سیکولر عقیدے کی شرعی تحکیم اور نئے ہندوستان میں مسلم ایجنڈے کے تعین کا سوال اٹھ کھڑا ہوا تو علم لدنی اور الہام والے علماء کو اپنی بات منوانے میں کچھ زیادہ دشواریوں کا سامنا نہ کرنا پڑا۔ آگے چل کر یہ لے اتنی بلند ہوئی کہ ایک معتبر عالم دین نے سیکولرازم کے سرکاری دین کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے اسے ایک الہامی فیصلہ قرار دے ڈالا: ''اس ملک کی بقاء کے لئے یہاں کے بزرگوں نے اس کو

ضروری سمجھا کہ یہ ملک جمہوری، لامذہبی اور غیر متشدد ہو، یہ طے کرنا ایک الہامی بات تھی"۔[۱۲۵]

یہ نیا قومی دین ایک کامل نظام لے کر آیا تھا جو کسی اور دین کو سیاسی اور سماجی اعتبار سے قطعاً تسلیم نہیں کرتا تھا۔ بشمول اسلام اس نے تمام ادیان کو فرد کا پرائیویٹ معاملہ قرار دے رکھا تھا۔ نئے دین کے ارکان سیکولرازم، جمہوریت، عدم تشدد، وطنی قومیت اور وطن پرستی جیسے تصورات کو اساسی اہمیت حاصل تھی۔ اس نئے دین کی علامتوں میں قومی جھنڈے اور قومی ترانے بھی شامل تھے۔ امت مسلمہ جذباتی طور پر تو اب بھی خود کو اسلام سے وابستہ سمجھتی تھی، لیکن عملاً اس کی سماجی زندگی پر ان اجنبی تصورات کے سائے گہرے ہوتے جاتے تھے۔ مدارس کی چہار دیواریوں میں قومی جھنڈے کی پرچم کشائی خود اہل شریعت کے ہاتھوں انجام پاتی تھی لیکن اس عمل میں وہ جوش و خروش نہ پایا جاتا تھا جس کا اظہار غیر مسلموں کے ذریعے منعقد ہونے والی سرکاری یا نیم سرکاری تقاریب میں دیکھنے کو ملتا تھا۔ جذباتی طور پر اسلام سے وابستگی کبھی کسی عالم دین کو یہ کہنے پر مجبور کرتی کہ "ہم کسی قومی دھارے سے واقف نہیں، ہم تو صرف اسلامیت کے دھارے کو جانتے ہیں"۔[۱۲۶] لیکن عملی طور پر مسلمان اپنی اجتماعی زندگی میں اسی سیکولر دھارے کے اسیر تھے اور سیاست کے اسی مقبول عام قومی دھارے میں بہہ رہے تھے۔ سیکولرازم کے اس نئے دین نے نامور علمائے کرام کو اس قدر محب وطن بنا دیا تھا کہ مولانا اسعد مدنی نے مسلم مجلس مشاورت سے صرف اس لئے استعفیٰ دے دیا تھا کہ مشاورت نے ہندپاک جنگ کے موقع پر حب الوطنی کے اظہار کے لئے "معمولی توجہ دینے کی بھی ضرورت محسوس نہیں کی"۔[۱۲۷] اسی طرح ڈاکٹر ذاکر حسین پر جب

۱۲۵۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، خطاب اجلاس پرسنل لاء بورڈ، ۲۵/اپریل ۱۹۹۸ء نئی دہلی، مطبوعہ تعمیر حیات لکھنؤ، ۱۰/مئی ۱۹۹۸ء، ص ۳۱

۱۲۶۔ سید ابوالحسن علی ندوی، تقریر اجلاس صد سالہ دیوبند، ۱۹۸۰ء، بحوالہ "بانگ درا، مفکر اسلام ابوالحسن علی ندوی نمبر" مئی-جولائی ۲۰۰۰ء ص ۶۳

۱۲۷۔ الجمعیۃ، ۲۴/اکتوبر ۱۹۶۰ء

یہ الزام لگایا گیا کہ وہ اب تک پرسنل لاء کے حامی ہیں اور نئے دین سے ان کی وفاداری مشکوک سمجھی جانے لگی تو انھوں نے فوراً تجدید وفاداری کے طور پر یہ کہنا ضروری سمجھا کہ وہ پرسنل لاء میں تبدیلی کے مخالف نہیں بلکہ یہ چاہتے ہیں کہ "یہ مطالبہ خود مسلمانوں کے اندر سے اٹھنا چاہئے کہ پرسنل لاء میں تبدیلی ہو"۔[۱۲۸]

نئے دین کو قبول کرنے والوں کی ایک قسم تو وہ تھی جو پوری طرح اس رنگ میں رنگ گئے تھے۔ انھیں اللہ اور اس کے رسول سے اپنا تعلق بتانے میں شرم محسوس ہوتی تھی۔ مثلاً عبدالکریم چھاگلہ نے علی الاعلان یہ بات کہی کہ "ان کی رگوں میں ہندو خون دوڑ رہا ہے۔" اور معروف آرٹسٹ ایم ایف حسین نے اس بات کے اظہار میں کوئی جھجک محسوس نہیں کہ "میں ہمیشہ سے اسلام کے مقابلے میں ہندوازم سے زیادہ قریب رہا ہوں"۔[۱۲۹] بابری مسجد تحریک کے قائد سید شہاب الدین نے سیکولر مذہب سے اپنی وفاداری ثابت کرنے کے لئے اس خواہش کا اظہار کیا کہ وہ نہرو ثانی بننا چاہتے ہیں۔

مسلمانوں میں نئے مذہب کو شعوری طور پر قبول کرنے والوں کی ایک طویل فہرست ہے۔ بعض سیاسی مسلمان تو وفاداری میں اتنے آگے نکل گئے کہ انھوں نے علی الاعلان کفر کے ارتکاب میں بھی کچھ حرج نہ سمجھا۔ سابق گورنر بہار شری اے آر قدوائی اور سابق ریلوے وزیر شری جعفر شریف کا ہندو مجسموں کے سامنے تعظیم بجالانا' مسلم وزیر داخلہ کا جج کے بعد دہلی واپسی پر آرتی اتروانا اور تمل ناڈو میں ایک مسلم وزیر کا جے للیتا کو باقاعدہ سجدہ کرنا' یہ وہ مظاہر تھے جن سے اس بات کا اعلان ہوتا تھا کہ مسلمانوں میں سیکولرازم کی تبلیغ رائیگاں نہیں گئی ہے۔ جب ایک بار اجتماعی معاملات میں دین کے انکار کو شعوری طور پر قبول کرلیا گیا تو پھر رفتہ رفتہ مسلمانوں کی زندگی میں بے دینی اور بے غیرتی کے مظاہر عام ہوگئے۔

۱۲۸۔ الفرقان' مئی ۱۹۶۷ء

129. Illustrated Weekly, 4Dec. 1983, quoted by R. Shaz in ایام گم گشتہ

سیکولر مذہب کے متبعین کی ایک دوسری قسم ان لوگوں پر مشتمل تھی جو جذباتی طور پر دین اور اس کے مظاہر کو چھوڑنے پر آمادہ نہ تھے۔ لیکن عملی میدان میں ان کی دوڑ دھوپ کا ماحصل بھی اسی نظام کا استحکام تھا۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے تذکرہ کیا ہے' آزادی کے بالکل ابتدائی دنوں میں مولانا حسین احمد مدنیؒ نے مسلمانوں کا نصب العین وہی متعین کیا تھا جو جمہوری ہندوستان کا نصب العین ہے۔ گویا بالکل ابتدائی دنوں سے امت نے ایک ایسے ایجنڈے کو اپنا ایجنڈا قرار دے لیا تھا جو سرے سے آخری رسول کی امت کا ایجنڈا ہو ہی نہیں سکتا۔ جب کوئی امت اسلام کے بجائے جمہوری ہندوستان کو اپنا ایجنڈا قرار دے لے تو پھر اس کے فکری ارتداد (Intellectual Apostasy) میں کوئی شبہ باقی نہیں رہ جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ آگے چل کر خود اہل شریعت کے درمیان قومی علامتیں عین جزو ایمان بن گئیں۔ کسی نے یومِ آزادی کو "یومِ احتساب" قرار دیا تو کہیں یومِ جمہوریہ پر پرشاد بٹنے کی رسم عین تقاضائے ایمان سمجھ کر رائج ہوگئی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ مسلمانوں کا فکری اور عملی کنورژن بڑی حد تک مکمل ہو چکا ہے' لیکن اب بھی اگر یونیفارم سول کوڈ کی مخالفت میں اور پرسنل لاء کے تحفظ کے حوالے سے گاہے بگاہے آواز اٹھتی رہتی ہے تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جو لوگ شعوری یا غیر شعوری طور پر قومی مذہب میں داخل ہوگئے ہیں' اسلام سے ان کا جذباتی تعلق کسی نہ کسی درجے میں اب بھی برقرار ہے۔ مذہبی مسلمانوں کی یہ نسل قومی جھنڈے کی سلامی کو اسلامی مزاج سے ہم آہنگ تو نہیں سمجھتی لیکن ملک سے محبت کے لئے اس کی گنجائش تسلیم کرتی ہے۔[۱۳۰] جب کوئی امت از خود قیادت کے منصب سے معزول ہو جائے' پچاس سال کا پروپیگنڈا اسے یہ یقین دلادے کہ وہ اب محض ایک اقلیت ہے جس کا کلیدی رول ختم ہو چکا ہے تو اس کے فکر و عمل کے گراف کا مسلسل گرتے چلے جانا عین فطری ہے۔ گذشتہ پچاس برسوں میں ہندوستانی مسلمانوں پر جاری زوال کی اس کے علاوہ اور کوئی دوسری توجیہہ ممکن نہیں۔

۱۳۰۔ تجاویز سیمینار "غیر مسلم ممالک کے مسلمانوں کے مسائل" زیر اہتمام مجلس تعمیر ملت حیدر آباد' منعقدہ ۱۶-۱۸/جون ۲۰۰۰ء' بحوالہ ماہنامہ افکار ملی' دہلی' اگست ۲۰۰۰ء

خلاصۂ بحث

ایک ایسی امت کے لئے جس کے فکری سرمائے میں قیادت وسیادت کی ذمہ داری کا تفصیلی بیان پایا جاتا ہو اور جس نے اپنے ظہور کے بعد عالمی تاریخ کو اپنی مٹھی میں رکھا ہو اس کے لئے ”تحفظ زدہ اقلیت“ (Protected Minority) کی حیثیت کو قبول کرلینا بذات خود ایک انتہائی حیرت انگیز عمل ہے۔ البتہ ہماری حیرت اس وقت جاتی رہتی ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہم جنھیں انبیائی مشن کا حاملین سمجھے بیٹھے ہیں انھوں نے دراصل اپنے ان تمام انقلابی خوابوں سے اپنا پیچھا چھڑالیا ہے جس سے وہ کبھی عبارت تھے۔ فکری انحراف کی جو ابتداء سقوطِ دہلی سے شروع ہوئی تھی، تقسیم ہند تک اس عمل نے مسلمانوں کو ایک ایسی کیفیت سے دوچار کردیا کہ ان کے لئے نئے سیکولر دین کو قبول کرلینا کچھ مشکل نہ رہا۔ جب کسی امت کو سرے سے یہ معلوم نہ ہو کہ اس کے کرنے کا کام کیا ہے اور وہ ایک ایسے دوراہے پر کھڑی ہو جہاں کوئی فیصلہ ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں قافلے کا بھٹکنا، رفتار کا سست ہونا، سفر کا وقوف بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر قافلے کا مخالف سمت میں چل نکلنا عین ممکن ہو جاتا ہے۔ گذشتہ پچاس برسوں میں ہندوستانی مسلمان ایک زبردست ذہنی خلجان، فکری انتشار اور مخمصے سے دوچار رہے ہیں۔ نئے دین کے مظاہر اور سیکولر عقائد کو انھوں نے بوجوہ قبول تو کر رکھا ہے لیکن ہر لمحہ انھیں ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے ان کے اندر کی آواز اس نئے دین کی حمایت نہیں کرتی۔ سیکولرازم کے فروغ اور استحکام کے لئے عملی طور پر تو وہ اپنی توانائیاں یقیناً صرف کررہے ہیں لیکن اس عمل کے نتائج سے ان کی بے چینی میں مسلسل اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ ان کے لاشعور میں پایا جانے والا بین الاقوامی اندازِ فکر قومی علامتوں اور قومی تقریبات کے سلسلے میں انھیں پرجوش نہیں ہونے دیتا۔ لیکن پھر انھیں یہ دھڑکا بھی لگا رہتا ہے کہ وطن پرستی کے مظاہر میں اگر انھوں نے سبک رفتاری کا مظاہرہ نہ کیا تو ان پر ملک دشمنی کا الزام عائد ہو جائے گا۔ اسلام ایک زندہ تہذیب کی حیثیت سے تو یقیناً ختم ہو چکا ہے لیکن فن کی حیثیت

سے اس کا پڑھنا پڑھانا اب بھی باقی ہے۔ کتاب و سنت کے انقلابی پیغام پر تشریحات و تاویلات کی خواہ کتنی ہی گرد کیوں نہ پڑ گئی ہو گا ہے بگاہے اس انقلابی پیغام کی ایک چھوٹی سی چنگاری بھی تاریک فکری افق پر جب بجلی بن کر چمکتی ہے تو ہندوستانی مسلمانوں کو یہ احساس ہونے لگتا ہے کہ بھکشوؤں کے جس دین کو انھوں نے اسلام سمجھ رکھا ہے' وہ اسلام کے اس انقلابی پیغام سے میل نہیں کھاتا' جس کی نوائے صبح نو اَب بھی کتاب و سنت کے مجلدات میں اپنی تمام تر تابانیوں کے ساتھ محفوظ ہے۔ ہندوستانی مسلمان گذشتہ پچاس برسوں سے جمہوری الحاد اور اسلام کے مابین oscillate کرتے رہے ہیں۔ وہ زندگی کے اجتماعی شعبوں میں تو عملی طور پر اسلام کو چھوڑ چکے ہیں لیکن اس تلخ حقیقت کو جذباتی طور پر تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں۔

ایک امت جو بنیادی طور پر قیادت کے لئے اٹھائی گئی ہو' امامت جس کے ایمان و یقین کا حصہ ہو' وہ مارے باندھے دوسروں کے پیچھے چلنے کو تو چل جائے لیکن وہ اس عمل میں بہتر رفتارِ کار کا مظاہرہ نہیں کر سکتی۔ ہندوستانی مسلمانوں کو اگر اقلیت کی حیثیت سے کامیابی کی منزلیں طے کرنی ہیں تو انھیں اس انبیائی خواب سے دستبردار ہونا ہوگا جسے وہ اب تک دین و ایمان کا مسئلہ سمجھتے رہے ہیں۔ جو لوگ مسلمانوں کے لئے یہودیوں' سکھوں یا دوسری اقلیات کی مثال پیش کرتے ہیں وہ دراصل اس حقیقت کو فراموش کر جاتے ہیں کہ مسلمانوں نے یہودیوں کی طرح اپنی مذہبی کتاب سے اپنا تعلق ختم نہیں کر لیا ہے۔ عملی زندگی میں تمام تر فساد کے باوجود مسلمانوں کے دل و دماغ میں یہ بات کہیں نہ کہیں پائی جاتی ہے کہ قرآن ان کے تمام درد کا درماں ہے۔ بقول اقبال ؏

خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی

اس آخری امت پر دنیا کی کسی بھی دوسری قوم کو قیاس نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی کسی دوسری قوم کی کامیابی کا راستہ اس کے لئے اسی جیسی کامیابی کی ضمانت دے سکتا ہے۔

گذشتہ چند برسوں میں اہلِ فکر مسلمانوں میں یہ رجحان پرورش پاتا رہا ہے کہ مسلمان نظامِ جبر کو خواہ مخواہ الزام دیتے ہیں کہ بیشتر مسائل ان کے اپنے پیدا کردہ ہیں۔ غافل' جاہل اور کاہل

مسلمانوں کو الزام دینے والوں کا خیال ہے کہ مسلمان اپنی تعلیم، معیشت، صحت اور ان جیسے مسائل کے حل کے لئے خود کوئی قدم نہیں اٹھاتے بلکہ صرف نظام سے شکایت کرتے رہتے ہیں۔ ان حضرات کے مطابق مسلمانوں کا مسئلہ خود ان کے اندرون میں ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ مسلمانوں کا مسئلہ خود ان کے اندرون سے جنم لیتا ہے۔ نظام جبر کی پچاس سالہ شہریت نے ان کے فکری سرمائے کو تاراج کر دیا ہے۔ وہ اب ایک ایسی ملت ہیں جس کا اپنا خواب کھویا گیا ہے۔ انھیں دوسروں کے خوابوں پر اپنے خواب کا گمان تو یقیناً ہوتا ہے لیکن یقین نہیں۔ رہے دوسرے تمام مسائل، ملی اور اجتماعی زندگی میں ان کا مسلسل گرتا ہوا گراف، تو یہ دراصل اسی اندرونی فکری بحران کے مظاہر ہیں۔ جب تک اندر کی دنیا آباد نہیں ہوتی باہر کی دنیا میں چہل پہل واپس نہیں آسکتی۔ جب تک مسلمان فکری مخمصے سے باہر نہیں آتے تب تک نہ تو وہ سیکولر ہندوستان کے بہتر شہری ثابت ہو سکتے ہیں اور نہ ہی امت کے ایک فرد کی حیثیت سے کوئی قابل ذکر کام ان کے ذریعے انجام پا سکتا ہے۔ صرف یہ بات کہنا کہ مسلمان ملک و ملت کے لئے مفید بنیں اور اپنے تاریخی ہیروؤں کی طرح اہل ملک پر اخلاقی برتری کا سکہ جما دیں، دراصل فکری کنفیوژن میں مزید اضافہ کرنے والی بات ہے، کہ اسلامی اخلاقیات کے مظاہر کامل اسلام کو برتے بغیر سامنے نہیں آسکتے۔ حق کے قیام کے لئے باطل کی بیخ کنی اور اسے اکھاڑ پھینکنا لازم ہے۔ پھر یہ کہ ایک ایسی امت سے انبیائی اخلاقیات کی توقع کرنا جس کی مسلسل نظامِ کفر میں تربیت ہو رہی ہو، نہ صرف یہ کہ زیادتی ہے بلکہ ایسی فرمائش کرنے والے دراصل دین ہی سے نہیں بلکہ عام انسانی تاریخ سے بھی اپنی ناواقفیت کا ثبوت دیتے ہیں۔

گذشتہ پچاس برسوں میں مسلم مسئلے کی تفہیم کے لئے ہونے والی بیشتر کوششیں مظاہر میں الجھ کر رہ گئی ہیں۔ ایک ایسی امت میں جس کا اپنا خواب کھویا گیا ہو، اور جس کا فکری سرمایہ اجنبی افکار و خیالات کی زد میں ہو، ایسے بہت سے پیغمبر نما مصلحین کا ظہور ہونا فطری تھا، جو امت کو اپنے پسندیدہ راستے پر لے چلنے کے لئے بیتاب ہوں۔ یقیناً ان میں بہت سے مخلصین بھی تھے جو امت کی

زبوں حالی کو بہرصورت ختم کرنا چاہتے تھے۔ سیاسی میدان میں نظامِ جبر کے خلاف ہونے والی ہلکی پھلکی بغاوت، مسلم مجلس مشاورت کا قیام، اترپردیش میں مسلم مجلس کا تجربہ، مسز گاندھی کے عہد میں چالیس مسلم اراکین پارلیامنٹ کا مشترکہ محضرنامے پر دستخط کرنا، یہ وہ مظاہر تھے جس سے کبھی کبھی اس امت مرحوم میں زندگی کا گمان ہوتا تھا لیکن نظامِ جبر کے یہ باغی اپنی تمام خلوص نیتی کے باوجود یہ سمجھنے سے قاصر رہے کہ مسلمانوں کی سیاسی غلامی کی بنیاد ان کے سماجی اور ملی انتشار سے کہیں زیادہ دراصل فکری انتشار اور نظری ارتداد میں پوشیدہ ہے۔ اسی اثناء میں ایسے مخلصین سے بھی امت خالی نہیں رہی جو انتہائی سنجیدگی اور لگن کے ساتھ مختلف مسائل کے حل کے لئے باقاعدہ منظم تحریکیں چلاتے رہے۔ کسی نے تعلیم کے فروغ اور تکنیکی اداروں کے قیام کو زندگی بخش بتایا تو کسی نے غربت کے خاتمے کے لئے کمر کس لی۔ کسی نے صحت کو مسلمانوں کا مسئلہ قرار دیا اور اس کے لئے کارواں نکالا تو کسی نے دعوتِ اسلام کے کام کو مسلمانوں کا اوّلین فریضہ بتایا۔ اس میں شبہ نہیں کہ ان مسائل پر توجہ اس امت بیمار کے جسم میں وٹامین کے کچھ وقتی انجکشن لگا سکتی ہے لیکن یہ تمام مسائل اگر ان مخلصین کی خواہشوں کے مطابق بہ تمام و کمال حل بھی کر لئے گئے تو اس کے نتیجے میں کم از کم اس امت کے ظہور کی ضمانت نہیں دی جاسکتی جسے آخری رسول ﷺ کی امت کہا جاسکے جو بنیادی طور پر عالمی سیادت کے منصب پر فائز کی گئی ہے اور جس کی بعثت کا مقصد قرآن میں یوں بیان ہوا ہے: **هو الذی ارسل رسوله بالهدیٰ ودین الحق لیظهره علی الدین کله ولو کره المشرکون.** (۹:۳۳) اس طرح کے اصلاحی کام جو تعلیم، غربت، معیشت یا دعوت کے نام سے انجام دئے جارہے ہیں، اس ہولے ہولے طریقۂ انقلاب کا رسول اکرم ﷺ کے منہج میں کوئی ذکر نہیں ملتا اور نہ ہی قوموں کی تاریخ میں ایسا کبھی ہوا ہے کہ آپ نظامِ کفر پر تیشہ چلائے بغیر نظامِ حق کی بنیاد رکھ دیں۔ اس طرح کے اصلاحی اقدامات فی نفسہٖ اس بات پر دال ہیں کہ مسلم فکر اپنے اصل محور سے اتنی دور جاچکی ہے کہ مسلمانوں کے اہل فکر بھی اصلاحی اقدامات کی ترتیب و تنظیم اور ترجیحات کے تعین میں منہج رسول کے بجائے اپنے دل و دماغ کی اُپج کو کافی سمجھتے ہیں۔ یہ

بات بآسانی محسوس کی جاسکتی ہے کہ مسلمانوں کو زندگی بخشنے کے لئے جتنی تحریکیں ملی حلقوں سے اٹھی ہیں یا وہ تمام منصوبے جو حکومت نے اقلیتوں کی فلاح و بہبود کے حوالے سے مسلمانوں کے لئے مرتب کی ہیں‘ ان تمام کوششوں کا ماحصل اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہ مسلمانوں کو اسی نظامِ کفر میں نسبتاً کچھ زیادہ سہولت حاصل ہو جائے۔ اصلاح و ترقی کی یہ تمام اسکیمیں مسلمانوں کو اقلیت مان کر بنائی گئی ہیں‘ آخری امت اور آخری پیغام کے حامل کی حیثیت سے نہیں۔ جو منصوبے مسلمانوں کی اصل حیثیت کو سرے سے تسلیم ہی نہ کرتے ہوں ان سے امت مسلمہ کا مستقبل وابستہ کرنا محض ایک خوش فہمی ہوگی۔ ہمارے مصلحین اگر شعوری طور پر ایسا کر رہے ہیں تو یہ سب کچھ ایک جرم عظیم کے مترادف ہے‘ اور اگر ایسا صرف اس لئے ہے کہ فکری دھندلکے میں ان کی نگاہوں سے اسلام کی اصل تصویر کھو گئی ہے تو انھیں چاہئے کہ فی الفور اس اسلامی ایجنڈے کی دریافت کی کوشش کریں جس کی انجام دہی کے لئے ہندوستان کے پچیس کروڑ مسلمان مذہبی طور پر پابند ہیں۔

اس تفصیلی فکری جائزے کے بعد ہمیں اس نتیجے پر پہنچنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی کہ ہندوستانی مسلمانوں کا مستقبل دراصل اس فکری چوکھٹے کی دریافت سے وابستہ ہے جو اجنبی افکار و خیالات کی دھند میں کھویا گیا ہے۔ یقیناً یہ ایک انتہائی دشوار گزار کام ہے۔ مسلمان جو اسلامی ایجنڈے کے غیاب کی وجہ سے مختلف غیر اسلامی ایجنڈوں کے فروغ میں شب و روز اپنی قوت ضائع کر رہے ہیں انھیں اس فکری پراگندگی اور عملی ارتداد کا یقین دلانا بھی کچھ آسان کام نہیں ہوگا۔ اس ملک میں سیکولر ڈیموکریسی کی جو برکتیں مسلمانوں کے حصے میں آئی ہیں‘ بالخصوص بابری مسجد کے انہدام کے بعد نظامِ جبر کے مکروہ چہرے کا تھوڑا بہت جو اندازہ ہوا ہے اس کے نتیجے میں جمہوری الحاد سے مسلمانوں کو الگ کرنا تو شاید زیادہ مشکل نہ ہو لیکن یہ یقین دلانا یقیناً آسان نہ ہوگا کہ وہ جس دین مبین کے امین ہیں وہ آج بھی انھیں اس نظامِ جبر سے نہ صرف یہ کہ نجات دلا سکتا ہے بلکہ نظامِ جبر کے کھنڈروں پر آج بھی عالمی نظامِ عدل کی عمارت دوبارہ قائم ہو سکتی ہے۔ اسلامی فکر کو اسی تازگی کے ساتھ کتاب و سنت سے برآمد کرنا اور اسے نئے عہد میں تغیر و انقلاب کی شاہ کلید بنا دینا

بہت کچھ اس امر پر منحصر ہوگا کہ اس عہد کے نئے شارحین' اسلام کے ساتھ ساتھ خود عہد جدید کے مسائل کی تفہیم میں کس ژرف بینی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ ماوراء النہر کی قدیم فقہی تفہیم عہد جدید کے مباحث حل نہیں کرسکتی' ایسی توقع خود ان فقہی دبستانوں کے ساتھ ظلم ہوگا۔

عصر حاضر کے فقہاء کے لئے لازم ہے کہ وہ مسلم اقلیت کے لئے ایک غیر اسلامی نظام میں نئی فقہ تیار کرنے کے بجائے اپنی تمام تر ذہنی قوت اس مسئلے پر مرکوز کریں کہ اسلام کو دوبارہ اکیسویں صدی کے ہندوستان میں اور اس سے بھی آگے بڑھ کر عالمی سطح پر امت اسلامی کا ایجنڈا کیسے بنایا جاسکتا ہے؟ ضرورت عبوری دور کے لئے کسی مستقل فقہ کی تیاری کی نہیں بلکہ اسلام کو اس عہد کے انقلابی ایجنڈا بنانے کی ہے۔ اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب اسلامی فکر اپنی تمام آب و تاب کے ساتھ مختلف زمانے کے فقہی مباحث اور نظری دھندلکوں سے نکل کر اسلام کے اصل محور پر لوٹ آئے۔ فکر اسلامی کی تشکیل نو کے بغیر فلاح و بہبود کا کوئی منصوبہ اور اصلاح معاشرہ کی کوئی کوشش نتیجہ خیز نہیں ہوسکتی۔ یہی وہ اہم المسائل ہے جس سے تمام مسئلے جنم لیتے ہیں اور جس نے ہندوستان ہی نہیں عالمی سطح پر بھی امت مسلمہ کو ایک فکری اضطراب میں مبتلا کر رکھا ہے۔ تبدیلیاں فکر سے جنم لیتی ہیں۔ ہندوستانی مسلمان احساسِ اقلیت کی جس عقوبت گاہ میں مدت سے قید ہیں جب تک وہ اس نفسیاتی حصار سے باہر نہیں نکلتے ان کا دوبارہ منصب سیادت پر فائز ہونا ممکن نہیں۔

ضمیمہ-۱

قرآن کریم کی وہ آیات جن کا تذکرہ یا جن کی طرف اشارہ اس مقالے میں کیا گیا ہے اور جن سے دورانِ بحث تحکیم کا کام لیا گیا ہے۔

اَفَتُؤمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ مَنْ يَّفْعَلُ ذَالِكَ مِنْكُمْ اِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّوْنَ اِلَى اَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ.

(البقرہ: ۸۵)

توکیا تم کتاب کے ایک حصے کو مانتے ہو اور ایک حصے کا انکار کرتے ہو، تو اس کی سزا جو تم میں سے ایسا کرتا ہے سوائے اس کے کیا ہے کہ دنیا کی زندگی میں رسوائی ہو اور قیامت کے دن زیادہ سخت عذاب کی طرف لوٹائے جائیں، اور اللہ اس سے بے خبر نہیں جو تم کرتے ہو۔

وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ. (آل عمران: ۱۰۴)

اور چاہئے کہ تم میں سے ایک جماعت ہو جو بھلائی کی طرف بلائیں اور اچھے کاموں کا حکم دیں اور برے کاموں سے روکیں اور وہی کامیاب ہونے والے ہیں۔

وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ. (آل عمران: ۸۵)

اور جو کوئی اسلام کے سوا کوئی اور دین چاہتا ہے، تو اس سے قبول نہیں کیا جائے گا اور وہ آخرت میں نقصان اُٹھانے والوں میں سے ہوگا۔

قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ.

(آل عمران: ۳۱)

کہہ اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری پیروی کرو کہ اللہ تم سے محبت کرے اور تمہیں تمہارے گناہ بخش دے اور اللہ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔

فَلَا وَرَبِّكَ لَايُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَايَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً. (النساء : ٦٥)

سو نہیں تیرے رب کی قسم وہ ایمان ہی نہیں لاتے جب تک کہ وہ تجھے اس میں حکم (نہ) بنائیں جو اُن میں آپس میں اختلاف ہو پھر اپنے دلوں میں اس سے کوئی تنگی نہ پائیں جو تو فیصلہ کرے اور پوری پوری فرمانبرداری کریں۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَالِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً.
(النساء: ۵۹)

اے لوگو! جو ایمان لائے ہو، اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے صاحبان امر کی اطاعت کرو۔ پھر اگر کسی چیز میں باہم جھگڑا کرو، تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لے جاؤ، اگر تم اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان لاتے ہو۔ یہ بہتر اور انجام کار اچھا ہے۔

وَلَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً. (النساء: ۱۴۱)

اور اللہ ہرگز کافروں کو مومنوں پر (غلبہ کی) راہ نہیں دے گا۔

وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ. (المائدہ: ۴۴)

اور جو اس کے مطابق فیصلہ نہ کرے جو اللہ نے اتارا تو وہی کافر ہیں۔

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَاتَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلٰكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللّٰهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ. (المائدہ: ۴۸)

اور ہم نے تیری طرف کتاب حق کے ساتھ اتاری اس کی تصدیق کرتی ہوئی جو اس سے پہلے کتاب میں سے ہے اور اُس پر نگہبان، سو اُن کے درمیان اس کے مطابق فیصلہ کر جو اللہ نے اتارا اور اس کو چھوڑ کر جو تیرے پاس حق آیا۔ اُن کی خواہشوں کی پیروی نہ کر۔ ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور طریق مقرر کیا اور اگر اللہ چاہتا تو تم کو ایک ہی گروہ بنا دیتا لیکن (وہ چاہتا ہے) کہ جو کچھ تم کو دیا ہے اس میں تمہارے جو ہر پرکھے، سو

نیکیوں کو آگے بڑھ کر لو تم سب کو اللہ کی طرف ہی لوٹ کر جانا ہے۔ پس جن باتوں میں تم اختلاف کرتے تھے وہ تمھیں بتا دے گا۔

وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ اَنْ يَّفْتِنُوْكَ عَنْ بَعْضِ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَيْكَ ط فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ اَنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّصِيْبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوْبِهِمْ ط وَاِنَّ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ لَفٰسِقُوْنَ. (المائدہ: ۴۹)

اور کہ ان کے درمیان اس کے مطابق فیصلہ کرو جو اللہ نے اتارا اور ان کی خواہشوں کی پیروی نہ کرو اور ان سے احتیاط کرتے رہو مبادا بعض ان باتوں سے ہٹا کر تجھے دکھ میں ڈال دیں جو اللہ نے تیری طرف اتاریں۔ پھر اگر وہ پھر جائیں تو جان لو کہ اللہ چاہتا ہے کہ ان کے بعض گناہوں کی وجہ سے ان پر مصیبت ڈالے اور بہت سے لوگ بلاشبہ نافرمان ہیں۔

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا. (المائدہ: ۳)

آج میں نے تمھارا دین تمھارے لیے کامل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت کو پورا کر دیا اور تمھارا دین اسلام ہونے پر میں راضی ہوا۔

وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوْا عَلٰى مَا كُذِّبُوْا وَاُوْذُوْا حَتّٰى اَتٰهُمْ نَصْرُنَا ج وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِ اللّٰهِ ج وَلَقَدْ جَآءَكَ مِنْ نَّبَاِى الْمُرْسَلِيْنَ. (الانعام: ۳۴)

اور تجھ سے پہلے رسول یقیناً جھٹلائے گئے' سو انھوں نے جھٹلائے جانے پر اور ایذا دیے جانے پر صبر کیا' یہاں تک کہ ان کو ہماری مدد پہنچی اور اللہ کی باتوں کو کوئی تبدیل کرنے والا نہیں اور تیرے پاس پیغمبروں کی کسی قدر خبر بلاشبہ آچکی ہے۔

فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَاَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِيْنَ. (الحجر: ۹۴)

سو کھول کر کہہ دے جو تجھے حکم دیا گیا ہے اور مشرکوں کا خیال نہ کر۔

وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِيْ كُلِّ اُمَّةٍ شَهِيْدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ اَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيْدًا عَلٰى هٰٓؤُلَآءِ ط وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّهُدًى وَّرَحْمَةً وَّبُشْرٰى لِلْمُسْلِمِيْنَ. (النحل: ۸۹)

اور جس دن ہم ہر امت میں سے ان کے اندر سے ایک گواہ کھڑا کر دیں گے اور تجھے ان پر گواہ لائیں گے۔ اور ہم نے تجھ پر کتاب اتاری ہے (جو) ہر چیز کو کھول کر بیان کرنے والی اور فرمانبرداروں کے لیے ہدایت اور رحمت اور

خوش خبری (ہے)

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَالْيَوْمَ الْاٰخِرَ وَذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيْرًا. (الاحزاب: ۲۱)

یقیناً تمہارے لیے اللہ تعالیٰ کے رسول میں ایک نیک نمونہ ہے اس کے لیے جو اللہ تعالیٰ اور پچھلے دن کی امید رکھتا ہے اور اللہ تعالیٰ کو بہت یاد کرتا ہے۔

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ ؕ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا. (الاحزاب: ۳۶)

اور نہ یہ کسی مومن مرد نہ کسی مومن عورت کو شایاں ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اور اس کا رسول ﷺ کسی بات کا فیصلہ کر دے تو وہ اِس معاملہ میں کچھ (اپنا) اختیار سمجھیں۔ اور جو کوئی اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول کی نافرمانی کرتا ہے وہ کھلی گمراہی میں دور نکل گیا۔

مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِى الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ ۙ كَىْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةًۢ بَيْنَ الْاَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ ؕ وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ ۚ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ؕ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ. (الحشر: ۷)

جو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ کو بستیوں والوں سے مالِ غنیمت دلایا تو وہ اللہ تعالیٰ کے لیے اور رسول ﷺ کے لیے اور قریبیوں کے لیے اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافر (کے لیے ہے) تاکہ تم میں سے دولتمندوں کے اندر نہ پھرتا رہے اور جو تمہیں رسول دیتا ہے وہ لے لو، اور جس سے وہ تمہیں روکتا ہے رُک جاؤ، اور اللہ تعالیٰ کا تقویٰ کرو۔ اللہ تعالیٰ سزا دینے میں سخت ہے۔

ضمیمہ - ۲

دستورِ ہند کی وہ دفعات جس سے سیکولر سوشلسٹ اور جمہوری ہندوستان کی نظری اساس
پر روشنی پڑتی ہے اور جس کی طرف اس مقالے میں جابجا اشارے کئے گئے ہیں

مذہبی آزادی (انفرادی)

Art.25 (1) Subject to public order, morality and health and to the other provisions of this Part, all persons are equally entitled to freedom of conscience and the right freely to profess, practice and propagate religion.

(2) Nothing in this article shall affect the operation of any existing law or prevent the state from making any law—

(One) regulating or restricting any economic, financial, political or other secular activity which may be associated with religious practice;

(b) providing for social welfare and reform or the throwing open of Hindu religious institutions of a public character to all classes and sections of Hindus.

Explanation I — The wearing and carrying of kirpans shall be deemed to be included in the profession of the Sikh religion.

Explanation II — In subclause (b) of clause (2), the reference to Hindus shall be construed as including a reference to persons professing the Sikh, Jain or Buddhist religion, and the refeence to Hindu religious institutions shall be construed accordingly.

مذہبی آزادی (اجتماعی)

Art. 26 Subject to public order, morality and health, every religious denomination or any section thereof shall have the right —

(One) to establish and maintain institutions for religious and charitable purposes;

(Two) to manage its own affairs in matters of religion;

(Three) to own and acquire movable and immovable property; and

(Four) to administer such property in accordance with law.

Art.30 (1) All minorities, whether based on religion or language, shall have the right to establish and administer educational institutions of their choice.

(2) The state shall not, in granting aid to educational institutions, discriminate against any educational institution on the ground that it is under the management of a minority, whether based on religion or language.

خصوصی الکٹوریٹ کی نفی

Art. 325 There shall be one general electoral roll for every territorial constituency for election to either House of Parliament or to the House or either House of the Legislature of a state and no person shall be ineligible for inclusion in any such roll or claim to be included in any special electoral roll for any such constituency on grounds only of religion, race, caste, sex or any of them.

مذہب کے لئے ٹیکس

Art. 27 No person shall be compelled to pay any taxes, the proceeds of which are specifically appropriated in

payment of expenses for the promotion or maintenance of any particular religion or religious denomination.

Art. 290A A sum of forty-six lakhs and fifty thousand rupees shall be charged on, and paid out of, the Consolidated Fund of the state of Kerala every year to the Travancore Devaswom Fund; and a sum of thirteen lakhs and fifty thousand rupees shall be charged on, and paid out of the consolidated Fund of the state of Madras every year to the Devaswom Fund established in that state for the maintenance of Hindu temples and shrines in the territories transferred to that state on the first day of November, 1956, from the state of Travancore-Cochin.

سرکاری اداروں میں مذہبی تعلیم

Art.28(1) No religious instruction shall be provided in any educational institution wholly maintained out of state funds.

(2) Nothing in clause (1) shall apply to an educational institution which is administered by the state but has been established under any endowment or trust which requires that religious instruction shall be imparted in such institution.

(3) No person attending any educational institution recognized by the state or receiving aid out of state funds shall be required to take part in any religious instruction that may be imparted in such institution or to attend any religious worship that may be conducted in such institution or in any premises attached thereto unless such person or, if such person is a minor, his guardian has given his consent thereto.

ریاست کی مذہبی امور میں مداخلت برائے اصلاح

The [Central] Untouchability (Offences) Act. 1955 No. 22 of 1955.

Section 3 Punishment for enforcing religious disabilities. — Whoever on the ground of 'untouchability' prevents any person —

(a) from catering any place of public worship which is open to other persons professing the religion or belonging to the same religious denomination or any section thereof as such person; or

(b) from worshipping or offering prayers or performing any religious service in any place of public worship, or bathing in, or using the waters of any sacred tank, well, spring or watercourse, in the same manner and to the same extent as is permissible to other persons professing the same religious denomination or any section thereof, of such person:

shall be punishable with imprisonment which may extend to six months, or with fine which may extend to five hundred rupees, or with both.

Explanation — For the puposes of this section ... persons professing the Buddhist, Sikh, or Jaina religion or persons professing the Hindu religion in any of its forms or developments including Virashaivas, Lingayats, Adivasis, followers of Brahma, Prarthana, Arya Samaj and the Swaminrayam Sampraday shall deemed to be Hindu.

The Bombay Hindu Places of Public Worship (Entry Authorization) Act, 1956 No. 31 of 1956.

Sections 2 Definition — In this Act, unless the context otherwise requires,

(a) 'place of public worship' whether a temple or by any other name called, to whomsoever belonging, which is dedicated to, or for the benefit of, or is used generally by, Hindus, Jains, Sikhs or Buddhists or any section or class thereof, for the performance of any religious service or for offering prayers therein; and includes all lands and subsidiary shrines appurtenance attached to any such place, and also any sacred tanks, wells, springs and watercourses, the waters of which are worshipped, or are used for bathing or for worship;

(b) 'section' or 'class' of Hindus includes any divisions, subdivision caste, subcaste, sect or denomination whatsoever of Hindus.

Sections 3 Throwing open of Hindu temples to all classes and sections of Hindus — Notwithstanding any custom, usage or law for the time being in force, or the decree or order of a court, or anything contained in any instrument, to the contrary, every place of public worship which is open to Hindus generally, or to any section or class thereof, shall be open to all sections and classes of Hindus: and no Hindu of whatsoever section or class shall in any manner be prevented, obstructed or discouraged from entering such place of public worship, or from worshipping or offering prayers thereat or performing any religious service therein in the like manner and to like extent as any others Hindu of whatsoever section or class may so enter, worship, pray or perform.

Uinform Civil Code for the Citizens:

Article 44.

The State shall endeavour to secure for the citizens a uniform civil code throughout the territory of India.

Fundamental Duties:

Article 51A. [Part IVA]

It shall be the duty of every citizen of India --

(a) to abide by the Constitution and respect its ideals and institutions, the National Flag and the National Anthem;

(b) to cherish and follow the noble ideals which inspired our national struggle for freedom;

(c) to uphold and protect the sovereignty, unity and integrity of India;

(d) to defend the country and render national service when called upon to do so;

(e) to promote harmony and the spirit of common brotherhood amongst all the people of India transcending religious, linguistic and regional or sectional diversities; to renounce practices derogatory to the dignity of women;

(f) to value and preserve the rich heritage of our composite culture;

(g) to protect and improve the natural environment including forests, lakes, rivers and wild life, and to have compassion for living creatures;

(h) to develop the scientific temper, humanism and spirit of inquiry and reform;

(i) to safeguard public property and to abjure violence;

(j) to strive towards excellence in all spheres of individual and collective activity so that the nation constantly rises to higher levels of endeavour and achievement.